3 1761 07831708 8

BX
4720
P28
1886

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lettresprovincia00pasc

80

I

LETTRES PROVINCIALES

ET

OPUSCULES PHILOSOPHIQUES

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Malebranche. *De la Recherche de la Vérité.* 2 vol. in-18 jésus, brochés . . . . . 6 fr.

— *De l'Imagination*, avec une introduction et des notes. 1 vol. in-18 jésus, cart. . . . . 1 fr. 50

Leibniz. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.* Avant-propos et livre Ier. — *Monadologie*, avec une introduction et des notes. 1 vol. in-18 jésus, cart. . . . . 1 fr. 25

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois.

PASCAL

LETTRES PROVINCIALES

(Ire, IVe, XIIIe)

ET

OPUSCULES PHILOSOPHIQUES

PRESCRITS

Par les programmes de rhétorique et de philosophie du 22 janvier 1885

ÉDITION CLASSIQUE

AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES

PAR

FRANCISQUE BOUILLIER

ANCIEN INSPECTEUR GÉNÉRAL,

MEMBRE DE L'INSTITUT.

60830
25 | 9 | 05

PARIS

GARNIER FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS

6, RUE DES SAINTS-PÈRES, 6

1886

BX
4720
P28
1886

LETTRES PROVINCIALES

INTRODUCTION

Après tout ce qui a été écrit sur Pascal, depuis une quarantaine d'années, par Cousin, Sainte-Beuve, Nisard, Saisset, Faugère et, en dernier lieu, par M. Havet, il est difficile de dire quelque chose sur les *Provinciales* et sur les *Pensées* qui n'ait été déjà parfaitement dit. Aussi n'ai-je pas d'autre prétention que de prendre et de résumer dans l'œuvre de mes nombreux devanciers, ce qui me paraîtra le meilleur pour les élèves de rhétorique et de philosophie auxquels cette modeste publication est destinée. J'aurai soin de laisser de côté les polémiques irritantes auxquelles Pascal a donné lieu. Il me semble tout à fait hors de propos de renouveler des querelles anciennes ou récentes, soit du temps de Pascal, soit de notre temps, entre théologiens et philosophes. Je parlerai de Pascal sans nul

souci de plaire ou de déplaire à ceux-ci ou à ceux-là, ni de le tirer en tel ou tel sens, selon le caprice ou le goût de la polémique du jour; je n'y mettrai nulle passion religieuse ou même philosophique. Dans les *Provinciales*, je m'attacherai surtout au côté littéraire, qui a dû être le point de vue principal de ceux qui les ont placées dans le programme de la rhétorique.

Une vie développée de Pascal serait hors de proportion avec ces quelques pages détachées de son œuvre. Nous renvoyons pour les détails biographiques à la belle *Histoire de Port-Royal* par Sainte-Beuve, et surtout à la source originale où tous ont puisé, c'est-à-dire à la vie qu'en a donnée sa sœur, Mme Perier, qu'on trouve en tête de presque toutes les éditions des œuvres de Pascal. Quel plus véridique et plus touchant biographe que cette sœur, dont la plume pieuse et émue a raconté les travaux, les luttes, les souffrances de ce frère aimé et admiré!

Blaise Pascal est né en 1623, à Clermont, où sa statue a été inaugurée avec un grand éclat, il y a seulement quelques années. De haute lignée bourgeoise, comme les Arnauld, il appartenait à une bonne et ancienne famille d'Auvergne qui remplissait les plus hautes charges du tiers état. Son père, Étienne Pascal, président de la cour des aides à Clermont, puis intendant de la généralité de Normandie, était un savant instruit dans

les mathématiques, l'histoire et les langues anciennes. A Paris, où il s'était retiré, après avoir vendu sa charge de Rouen, sa maison était un centre où se réunissaient un certain nombre de savants qui devaient plus tard former le noyau de l'Académie des sciences. Le maître de Pascal fut son père; il voulut qu'il étudiât la grammaire et le latin avant de commencer les mathématiques. On sait comment Pascal enfant, par un trait merveilleux de précocité et de génie, déjoua la méthode paternelle. On refusait de lui donner un Euclide, il devina, il refit Euclide à lui tout seul avec des *barres* et des *ronds*, nous dit sa sœur. Cette merveille a été dignement célébrée par Chateaubriand.

« Il y avait un homme qui, à douze ans, avec des barres et des ronds, avait créé les mathématiques; qui, à seize, avait fait le plus savant traité des coniques qu'on eût vu depuis l'antiquité; qui, à dix-neuf, réduisit en machine [1] une science qui existe tout entière dans l'entendement; qui, à vingt-trois ans, démontra les phénomènes de la pesanteur de l'air, etc.; cet effrayant génie se nommait Blaise Pascal [2]. » Chateaubriand n'exagère pas; Mme Perier raconte que son père, le jour où il découvrit qu'en cachette, à lui seul, sans aucun livre, cet enfant était arrivé à la

1. La machine arithmétique.
2. *Génie du christianisme*, 3e partie, livre II, chap. IV.

trente-deuxième proposition d'Euclide, fut épouvanté de la grandeur et de la puissance de son génie et qu'il en pleura de joie.

Jeune homme, Pascal eut d'abord à Paris une vie, non pas de dissipation, mais un peu mondaine, que bientôt, sous l'influence de relations de plus en plus intimes avec Port-Royal et de l'exemple de sa sœur Euphémie qui y était entrée religieuse, il devait abandonner pour une vie de renoncement, d'austérité et de prière. Ajoutons qu'il était d'une constitution maladive et qu'il eut des souffrances toujours croissantes jusqu'à la fin, qui le tournèrent de plus en plus aux pieuses pensées et aux pieuses pratiques.

Le dernier coup de la grâce, déjà depuis quelque temps préparée, fut le célèbre accident du pont de Neuilly. Pascal le traversait en voiture, lorsque les chevaux emportés se précipitèrent dans la rivière et l'eussent entraîné avec eux, si les courroies n'eussent cassé. Dès lors il est tout à Dieu, tout à la grâce efficace, tout à Port-Royal pour lequel il entre en lice et écrit les *Provinciales* qui couvriront ses adversaires de confusion et de ridicule.

I

La première *Provinciale* [1] est du commencement de 1656. Il faut dire très brièvement à quelle occasion et dans quelles circonstances ces lettres parurent. La question agitée en Sorbonne contre Arnauld, les Jansénistes et leurs amis de Port-Royal était celle de la grâce, déjà bien vieille dans le monde théologique. L'Église et, en dernier lieu, le concile de Trente, conformément à la tradition orthodoxe, n'avait jamais voulu sacrifier aucun des deux termes du problème, quelque difficiles qu'ils parussent à concilier, à savoir la toute-puissance de la grâce et le libre arbitre. Il fallait croire, pour être dans la droite voie, qu'on ne peut rien sans la grâce, mais il fallait croire aussi qu'il reste à l'homme quelque chose à faire, où est le fondement de sa responsabilité. Il arriva, ce qui était inévitable, que, dans leurs tentatives de conciliation, divers théologiens, même orthodoxes, divers ordres religieux, donnèrent trop dans un sens ou dans un autre, et s'exposèrent à l'accusation, soit d'être avec Pélage, soit d'être avec Calvin.

Parmi les premiers fut Jansénius, évêque d'Ypres qui, dans son *Augustinus*, publié en 1640, deux

1. Le titre était : *Lettre écrite à un provincial par un de ses amis.* Pour abréger, le public a dit les *Provinciales;* Mme de Sévigné les appelle les *Petites lettres.*

ans après sa mort, prétendait reproduire la vraie doctrine de saint Augustin; parmi les seconds fut un jésuite, le P. Molina qui, en 1588, avait publié, en un sens opposé, un ouvrage non moins célèbre sur l'accord de la grâce et du libre arbitre. Il était naturel que les jésuites, institués pour combattre la réforme, dont les chefs anéantissaient le libre arbitre au profit de la grâce, fussent plus enclins que d'autres ordres religieux à faire une certaine part à la liberté. Molina pensa avoir trouvé un expédient pour tout concilier. D'une part il accordait, avec saint Paul et saint Augustin, que l'homme ne peut rien sans la grâce; mais, d'autre part, il soutenait que la grâce est offerte à tous et qu'il dépend de chacun de l'accepter ou d'y résister. Le livre de Molina fut dénoncé à Rome, mais, grâce au crédit des jésuites, il n'a jamais été condamné.

Moins heureux devait être l'*Augustinus* de Jansénius. Cinq propositions en furent extraites où étaient, dit-on, contenue toute l'essence du livre. Après bien des démarches et des intrigues, ces cinq propositions furent condamnées, d'abord par la faculté de théologie de Paris ou la Sorbonne, puis à Rome par une bulle du pape Innocent X, en 1653. Le sens général de ces cinq propositions, pour lesquelles nous renvoyons les curieux à l'exposition détaillée et au commentaire qu'en donne Sainte-Beuve, c'est que l'homme ne peut absolument rien sans la grâce, que la grâce est toute-

puissante, que nul ne peut y résister, et que le juste lui-même ne peut obéir aux commandements de Dieu si la grâce d'en haut vient à lui manquer. Le célèbre Arnauld prit la défense de Jansénius. Il n'osa pas faire ouvertement l'apologie de doctrines condamnées par Rome, mais il soutint qu'elles n'étaient pas dans le livre de Jansénius et qu'on pouvait en conséquence les tenir pour hérétiques, sans que Jansénius le fût lui-même. Étaient-elles ou n'étaient-elles pas dans Jansénius, c'était une question de fait pour laquelle, suivant lui et les siens, il n'y avait point d'infaillibilité papale.

Deux propositions extraites de l'écrit d'Arnauld, l'une sur cette question de fait, l'autre sur le point de droit, qui était le fond même de la querelle au sujet de la grâce, furent déférées à la Sorbonne. Elles y suscitèrent de longs débats qui retentirent au dehors, et ne furent pas moins orageux que les discussions les plus passionnées de nos assemblées politiques. C'était, dit Sainte-Beuve, une chambre de 1815 en Sorbonne. Arnauld fut successivement condamné sur ces deux questions de fait et de droit, grâce à la pression de la cour et des jésuites, et aussi grâce aux fournées de moines adjoints aux docteurs de la Sorbonne pour assurer la majorité contre les partisans d'Arnauld.

Entre ces deux condamnations se place la première *Lettre provinciale* écrite par Pascal à la prière d'Arnauld et de ses amis de Port-Royal. Il

y prenait un ton tout nouveau en matière de théologie, à la portée du grand public, des gens du monde, des femmes elles-mêmes, et non pas seulement de quelques docteurs. Au lieu de se défendre, Arnauld et Port-Royal attaquaient à leur tour; la guerre désormais se faisait, comme a dit Pascal, chez les ennemis et à leurs dépens. Cette première lettre fut suivie de dix-sept autres dont le succès alla croissant jusqu'à la fin. L'auteur gardait l'anonyme, sans que la police et les jésuites pussent découvrir quelle main lançait contre eux ces flèches aux mortelles blessures.

Avant de dire quelque chose en particulier de chacune des trois *Provinciales* qui seules figurent dans le programme, nous avons à parler des *Provinciales* en général, et d'abord de Pascal comme écrivain. Boileau regardait Pascal comme le premier écrivain du siècle; pour lui seul il concédait à Perrault la supériorité des modernes sur les anciens. Au XVIIIe siècle, Voltaire n'est pas moins louangeur que Boileau. « Le premier livre de génie qu'on fit en prose, dit-il dans le *Siècle de Louis XIV*, fut le recueil des *Lettres provinciales*. Toutes les sortes d'éloquence y sont renfermées. Il n'y a pas un seul mot qui, depuis cent ans, se soit ressenti du changement qui altère souvent les langues vivantes. Il faut rapporter à cet ouvrage l'époque de la fixation de la langue. » C'est un jugement qui, comme dit Sainte-Beuve, fait force

de loi, et après lequel il est inutile de citer les témoignages conformes de Cousin, de Nisard et des meilleurs critiques de notre temps.

Toutes les sortes d'éloquence y sont renfermées, comme dit Voltaire, depuis celle qui raille, qui invective, qui fait pénétrer jusqu'au cœur les pointes d'une dialectique entraînante, depuis le pathétique du raisonnement, jusqu'aux plus nobles mouvements que puissent inspirer l'ardeur de la foi, l'amour de la vérité, la haine du mensonge. Il y a deux sortes de tons à distinguer dans les *Provinciales,* ce qui leur a valu, de la part de Voltaire, cet autre double et insigne éloge : « Les meilleures comédies de Molière n'ont pas plus de sel que les premières *Provinciales*, et Bossuet n'a rien de plus sublime que les dernières. »

Cette comparaison entre les meilleures comédies de Molière et les premières *Provinciales* peut au premier abord étonner. Mais les *Provinciales*, jusqu'à la 10e inclusivement, ne sont-elles pas de véritables comédies? Racine même s'en est fait ingénieusement un argument en sa faveur, quand il a pris la plume pour défendre le théâtre et la comédie, et se défendre lui-même, indirectement attaqué, contre les anathèmes de ses anciens maîtres de Port-Royal. Qui donc, dit-il, a plus applaudi qu'eux aux *Provinciales*, et les *Provinciales* ne sont-elles pas des comédies? Voltaire et Racine ont raison : il y a, dans les premières *Provinciales*, une

mise en scène, des personnages dont le jeu, les paroles et les passions prêtent à rire, un ton leste, enjoué, moqueur, qui, malgré la gravité ou la subtilité de la matière théologique, en font autant de petits drames d'un comique achevé.

C'est en empruntant la forme du dialogue que Pascal, dans les dix premières lettres, combat ses adversaires ou plutôt les fait se combattre de leurs propres mains, et dévoiler eux-mêmes le secret de leur parti, leurs petites intrigues, leurs lâches condescendances, leur abandon par politique des principes de l'Évangile et des Pères. Cette forme du dialogue a sans doute ses avantages; elle donne plus d'intérêt et de vivacité à la discussion; mais elle a ses difficultés dont un auteur habile peut seul triompher. Elle a été employée par les anciens et les modernes, par Platon, Cicéron, Tacite, Malebranche, Fénelon, Charles Perrault, Fontenelle, Joseph de Maistre et bien d'autres encore, mais non pas par tous avec le même succès. Quel art ne faut-il pas pour faire illusion au lecteur, pour qu'il ne s'aperçoive pas trop, à chacune des paroles des deux interlocuteurs, qu'en réalité ces deux ne sont qu'un seul et même personnage, lequel n'est autre que l'auteur lui-même qui les tient, qui les fait mouvoir et parler comme deux marionnettes au bout d'un fil, et qui se donne tout à son aise un facile triomphe sur ses adversaires. L'art est de conserver, sans jamais se démentir, la vraisem-

blance du rôle de chacun et de ne pas laisser trop clairement apercevoir que, d'avance et de parti pris, dans cette feinte lutte, il en est un, toujours le même, nécessairement sacrifié à l'autre. Deux surtout des plus illustres, Platon chez les anciens, Pascal chez les modernes, l'un dans ses *Dialogues*, aux prises avec les sophistes, l'autre dans les *Provinciales*, aux prises avec les jésuites, ont excellé dans cet art difficile et y demeurent incomparables. Je ne veux pas mettre sur la même ligne, malgré quelques analogies, les deux sortes d'adversaires qu'ils combattent, sophistes et jésuites. Quels que soient les biais et les détours dont ils usent dans l'intérêt de leur domination, les jésuites ont une foi à laquelle ils se dévouent, les sophistes n'en ont point. Mais, cette grave réserve faite, il y a une comparaison à faire entre les *Provinciales* et les *Dialogues* de Platon [1].

L'analogie, d'ailleurs, n'est pas tant dans les adversaires qu'ils combattent, que dans la façon dont ils leur font la guerre et dont ils les couvrent de ridicule. Entre les deux personnages que l'un oppose aux sophistes et l'autre aux jésuites, entre Socrate et Montalte, il y a une certaine ressem-

1. Qu'il me soit permis de rappeler qu'il y a déjà plus de quarante ans, j'ai soutenu à la Sorbonne pour le doctorat une thèse latine dont le sujet était la comparaison de Platon et de Pascal : *Quorumdam Platonis dialogorum et quorumdam Pascalii ad provincialem amicum comparatio.* J'ajoute que cette comparaison a paru goûtée par mes juges qui étaient MM. Leclerc, Patin, Cousin et Jouffroy.

blance. L'un et l'autre ont le même caractère apparent de simplicité, de bonhomie, d'ignorance par où, sans exciter la défiance de leurs adversaires, ils les prennent dans leurs pièges, les amènent peu à peu à dévoiler tous leurs artifices et enfin, d'aveu en aveu, de contradiction en contradiction, finissent par les confondre, les rendent ridicules, quand il s'agit de doctrine, et odieux quand il s'agit de morale. « La fiction, a bien dit Nisard, de ce bon père jésuite qui, dans six *Provinciales*, sert si agréablement de plastron à Pascal, est une création du comique le plus fin... S'il est vrai que l'idée en soit venue à Pascal du *Gorgias* de Platon, combien j'en trouve l'imitation plus originale que le modèle! » Pour moi je serais moins disposé à accorder à Pascal une si grande supériorité sur Platon et, d'ailleurs, s'il l'a imité je ne crois pas que ce soit le *Gorgias* qui lui ait servi de principal modèle. Dans le *Gorgias*, nul rôle n'est ridicule et l'ironie a peu de place. Socrate ne s'y moque guère; il réfute directement avec une force et une éloquence admirables, en les poussant jusqu'à leurs dernières conséquences, les doctrines de l'intérêt et de la force opposées à la justice et au devoir. Callicles et Polus n'ont rien de ridicule. C'est plutôt avec le *Protagoras*, l'*Hippias*, et surtout avec l'*Euthydème* qu'il faut comparer les *Provinciales*.

Quelque sophiste célèbre vient-il à Athènes, Socrate va aussitôt à lui dans le dessein de rabattre

sa superbe et de percer à jour, aux yeux de tous, sa vaine science et sa fausse sagesse. Pour ne pas éveiller sa défiance, il n'a garde de se présenter comme un ennemi, ni comme versé dans toutes leurs subtilités et toutes les ruses de la dialectique à l'usage de ceux de son espèce. Tout au contraire il joue le rôle d'un personnage ignorant et timide, d'un admirateur sincère attiré par sa renommée, ou d'un disciple empressé de s'instruire à l'école d'un si grand maître. Le sophiste, ainsi flatté, se laisse prendre et, loin de soupçonner aucun piège, s'empresse de faire étalage devant lui de toutes les finesses de son art et de cette science facile où il est maître, et qui n'est pas sans analogie avec la dévotion aisée des jésuites. Il encourage un disciple qui semble animé de si belles dispositions; quelque question qu'il lui adresse, il se fait fort de le satisfaire à l'instant même.

Or, il se trouve que Socrate a une question toute prête, bien simple, du moins en apparence, qu'il se hasarde timidement à lui soumettre. Ce n'est qu'un jeu pour le sophiste de la résoudre aussitôt à sa façon, empressé qu'il est de montrer combien une si petite difficulté est au-dessous de son génie. Socrate de s'extasier sur la science merveilleuse d'un si grand homme, et de remercier la fortune qui l'a conduit auprès d'un pareil maître. Combien ne serait-il pas au désespoir de n'avoir pas entendu ce qu'il vient d'entendre de sa bouche!

Toutefois il lui reste encore un léger doute dans l'esprit qu'il sera bien facile de dissiper à qui vient de faire preuve d'une si grande sagesse. Le sophiste répond de nouveau avec la même promptitude et la même assurance. Mais il n'en est pas quitte encore avec ce prétendu disciple qui, de petites questions en petites questions, c'est-à-dire de pièges en pièges, finira par pousser ce personnage si gonflé d'abord de sa fausse science jusqu'aux plus ridicules contradictions et jusqu'à l'aveu forcé de son ignorance.

La scène devient encore plus comique quand, au lieu de parler en son nom, Socrate feint de n'interroger le sophiste que pour le compte d'un sien ami qui, suivant lui, n'est pas d'humeur accommodante, qui est même quelque peu brutal, et qui surtout ne se paye pas de mots en fait de discussion et de raisonnement. Tout récemment il a eu une discussion avec cet ami, et, n'ayant pu le contenter, il a pris l'engagement de lui rapporter une réponse plus satisfaisante dont il est en quête. Socrate qui connaît bien, dit-il, l'esprit et le caractère de cet ami, prévoit l'accueil peu gracieux qui l'attend s'il a le malheur de lui reporter ce que vient de répondre le sophiste. La réponse sera traitée d'inepte; quant à lui il risque d'être accablé d'injures, peut-être même de coups, si bien que, naïvement, le sophiste le plaint d'avoir un ami si brutal. Cette double fiction permet à Socrate de

dire, au nom de ce personnage invisible, des duretés qu'il ne pourrait dire en son nom, sans interrompre le dialogue, ou en ne le continuant que contre toute vraisemblance. On voit aussi dans les *Provinciales*, Montalte, c'est-à-dire Pascal, doublé d'un ami auquel il échappe des vérités que Montalte ne saurait dire sans renoncer à ses visites aux docteurs de la Sorbonne et aux jésuites.

Dans l'*Euthydème*, la comédie est encore plus piquante et plus complète. Aux deux sophistes Euthydème et Dionisydore, Socrate amène Clinias, un bel et bon jeune homme désireux de s'instruire dans leur art ; il les supplie de vouloir bien lui apprendre ce qu'ils enseignent à la jeunesse. Les voilà tous deux qui, pour donner à Socrate une idée plus haute de leur habileté, s'amusent aux dépens du pauvre Clinias qu'ils font tomber tour à tour dans tous les pièges de leur sophistique. Clinias ne peut ouvrir la bouche sans qu'à l'instant même il ne soit mis en contradiction avec lui-même, et contraint de nier ce qu'il vient d'affirmer, ou d'affirmer ce qu'il vient de nier. Pour émerveiller encore davantage Socrate ils ont le soin de lui dire d'avance à l'oreille de quelle façon Clinias va être pris, quoi qu'il réponde. Mais voici que Socrate, venant au secours de cet athlète inexpérimenté, prend la parole à sa place, met à jour tous leurs petits artifices et n'a pas de peine à les confondre à son tour. Pour comble d'ironie, il

suppose qu'il leur aura plu sans doute de se divertir d'abord quelques instants aux dépens de leurs auditeurs; il les supplie de finir ce jeu pour passer enfin des bagatelles aux choses sérieuses et montrer cette sagesse dont la renommée est venue jusqu'à lui. Prière inutile; les deux sophistes n'ont rien de plus dans l'esprit; ces bagatelles, ces tours de passe-passe sont toute leur science.

Dans les *Provinciales* nous trouvons une ironie du même genre et des personnages qui semblent imités de Socrate et des sophistes. Voici d'abord Montalte dont le rôle est analogue à celui de Socrate. Comme Socrate à l'égard des sophistes, il affecte auprès des jésuites et des docteurs en Sorbonne une ignorance qu'il n'a pas dans les questions théologiques. Ce n'est pas un théologien, c'est un homme du monde, simple et de bonne foi qui, pour savoir à quoi s'en tenir sur ces querelles théologiques qui font tant de bruit en Sorbonne, s'en va tour à tour frapper à la porte des principaux docteurs des divers partis qui luttent et s'agitent au sujet de la grâce. Ceux-ci, sans défiance et à cœur ouvert, s'empressent de satisfaire une curiosité qui leur semble légitime et n'offrir aucun danger. D'ailleurs adroitement poussés, excités, flattés par Montalte, ils n'ont rien de caché pour lui, et ils lui dévoilent naïvement tous les secrets de leur politique, tous leurs lâches compromis en fait de dogme et de morale. Ils iront même jus-

qu'à tirer vanité pour leur ordre, comme d'un miracle qu'eux seuls pouvaient opérer, des innovations que leurs docteurs ont apportées à la morale de l'Evangile pour l'accommoder avec les passions des gens du monde.

Combien comique, dans sa feinte naïveté, est la joie de Montalte quand, après avoir interrogé les uns et les autres, jansénistes, jacobins, molinistes, il découvre que le fond du débat n'a rien de sérieux, qu'il repose sur un malentendu, et que ceux qui se combattent sont d'accord sur le fond même des choses! Comme il court de nouveau chez tous ces docteurs, empressé de leur faire part de cette bonne nouvelle, persuadé qu'il ne leur reste qu'à s'embrasser, et que la paix de l'Église, si fâcheusement troublée, est désormais assurée! Sa surprise est bien jouée, quand il les a amenés à cet aveu que finalement la majorité qui a condamné Arnauld n'est d'accord que sur un mot, soit celui de *pouvoir prochain*, soit celui de *grâce suffisante*, qu'il faut prononcer des lèvres, sans y ajouter aucun sens, sous peine d'être tenu pour hérétique ou par les uns ou par les autres. L'ironie est ici la même que celle de Socrate, lorsqu'il suppose qu'après avoir diverti les auditeurs par leurs badinages de mots, ils vont enfin passer aux choses sérieuses qu'ils ont tenues en réserve.

Je remarque aussi que Montalte, dans ses entretiens avec les docteurs de la Sorbonne ou les pères

jésuites, de même que Socrate dans certains dialogues, est accompagné d'un second qu'il appelle son ami janséniste. Le rôle de ce personnage, quoique secondaire, n'est nullement insignifiant. Il intervient discrètement, et toujours à propos, pour la marche du dialogue. Soit qu'avec son savoir théologique il vienne en aide à l'ignorance supposée de Montalte; soit qu'il le mette en garde contre certaines autorités alléguées par les jésuites ou les adversaires d'Arnauld, soit qu'il lui suggère des réponses ou des demandes d'explication qui achèvent de dévoiler ce qu'il y a de plus compromettant dans leurs actes ou leurs doctrines.

II

Ce personnage de Montalte reste le même jusqu'à la onzième lettre, c'est-à-dire tant que Pascal ne se met pas lui-même en scène : mais il y a un changement dans les autres personnages. A la place de ces divers docteurs en Sorbonne que Montalte visite et interroge tour à tour dans les trois premières lettres, il introduit dans la quatrième un personnage unique, un bon père jésuite qui tiendra la scène jusqu'à la fin.

A partir de la quatrième lettre, le sujet lui-même du débat a changé. Il ne s'agit plus de grâce, matière ardue et ingrate sur laquelle il était difficile

de passionner le grand public, malgré tout l'art de Pascal, mais de la morale qui est à la portée de tous. La morale des casuistes et des jésuites, voilà ce qui désormais est en cause, par un habile changement du point d'attaque. Ici l'avocat de Port-Royal est plus à l'aise que lorsqu'il s'agit de la grâce efficace où il n'est pas lui-même exempt d'obscurités et d'équivoques. La guerre est transportée sur le territoire ennemi; il attaque au lieu de se défendre; il va mettre tous les indifférents et les rieurs de son côté. Chacun des coups portés frappera au cœur la puissante compagnie, et si les *Provinciales* ne l'ont pas tuée, elle en est demeurée bien malade; elle n'en est pas même guérie aujourd'hui.

Ce nouveau personnage qui, comme dit Nisard, va servir de plastron à Pascal, n'est pas moins habilement imaginé que celui de Montalte. Il n'est pas assurément des plus fins de son ordre, il n'entend pas malice à tout le manège de Montalte, à ses traits ironiques, à ses perfides applaudissements, à ses exclamations équivoques, auxquelles le lecteur ne se trompera pas, mais que le bon père prend toujours à son avantage. C'est un admirateur sincère des inventions des casuistes dont il n'aperçoit pas l'énormité. Non seulement il n'en rougit pas, mais il s'en fait gloire pour son ordre. Où trouver, en effet, ailleurs d'assez habiles gens pour permettre de faire en sûreté de conscience tant de

choses qui semblaient jusqu'à présent défendues par l'Évangile, et pour aplanir de la sorte, à tous, les joies du ciel et du salut jadis escarpées? Si par là il rend odieuse sa compagnie, il n'est point odieux lui-même à cause de sa bonhomie et de sa bonne foi. Il a été parfaitement peint par Nisard : « La candeur du père ajoute à l'énormité de la morale qu'il professe, et ses aveux chargent d'autant plus la Société qu'ils sont moins d'un complice qui sait qu'il fait mal, que d'un homme engagé dans une doctrine criminelle. Son interlocuteur ne perd pas une occasion d'en tirer parti. Tantôt il laisse paraître son indignation pour rendre plus fortes les apologies du père, tantôt il loue comme une invention merveilleuse l'odieuse complaisance de certaines maximes pour exciter le père à en faire connaître qui vont encore plus loin. Le plus grand nombre de ces questions a ce caractère de double entente, si piquant au théâtre, par lequel on blâme ce qu'on paraît approuver, et on loue ce qu'on paraît blâmer..... Une autre fois l'interlocuteur paraît impatient d'en savoir plus, il stimule le père qui aurait bien voulu garder quelque chose du secret de la Société. Mais comment résister à une impatience si honorable pour elle? — Puisque vous le prenez ainsi, dit-il, je ne puis vous le refuser. — Et ce qui restait à dire, il le dit. »

Quant au fond même de la doctrine morale des

casuistes, si justement flétrie et tournée en ridicule par Pascal, nous n'y entrerons pas plus que dans dans la question de la grâce. Les *Provinciales* ont fait justice pour toujours de toute cette casuistique relâchée, des réticences, des détours d'intention, du probabilisme. Nous n'examinerons pas non plus, après tant d'autres, jusqu'à quel point il est juste de faire la Société tout entière responsable des erreurs de quelques-uns de ses membres et de mettre sur la même ligne, par exemple, Escobar et Bourdaloue [1]. L'inexactitude qu'on peut reprocher à Pascal n'est pas tant dans tel ou tel détail, dans telle ou telle citation détachée de son milieu et plus ou moins incomplète, que dans l'ensemble même de sa polémique. Peut-être a-t-il trop généralisé ce qui était particulier, et érigé en règles et maximes de l'ordre entier ce qui n'était que des écarts de quelques individus. Il a joint, comme il le dit, les maximes et les principes pris d'un côté et d'un autre pour en faire une doctrine et en rendre toute la Société responsable.

III

L'agréable fiction de Montalte et de ce bon père jésuite ne va pas au delà de la dixième lettre,

1. Pascal d'ailleurs lui-même déclare qu'il fait des distinctions. « Ai-je dit que tous vos pères étaient dans le même dérèglement? » *Lettre 13.*

comme nous l'avons dit. A partir de la onzième, il est mis de côté, et c'est Pascal lui-même qui, tout déguisement rejeté, mais en gardant encore l'anonyme, se met lui-même en scène et parle en son nom. Longtemps dissimulée et contenue, son indignation éclate; il ne raille plus, il tonne : il ne harcèle plus ses adversaires, il les frappe au cœur dans un duel à mort. Si Voltaire a eu raison de dire, comme nous venons de le voir, qu'il n'y a pas plus de sel dans les comédies de Molière que dans les premières *Provinciales*, ce n'est pas avec moins de vérité qu'il a dit que Bossuet n'avait rien de plus sublime que les dernières. Ce que j'ai fait n'est qu'un jeu, a dit Montalte à la fin de la dixième lettre, avant le véritable combat. Quel combat et quelle éloquence, non plus sur la grâce, à part dans les deux dernières lettres, mais sur les éternelles vérités de la morale!

Pour cette seconde partie des *Provinciales*, d'Aguesseau, cité par Sainte-Beuve, n'a pas moins d'admiration que Voltaire : « Je doute, dit-il, que les *Philippiques* de Démosthène et de Cicéron offrent rien de plus parfait. » Nisard a repris et approuvé cette comparaison, sauf toutefois l'avantage que Démosthène aurait eu, selon lui, en raison du sujet patriotique de ses harangues et d'un théâtre comme celui d'Athènes et de la Grèce. N'est-ce donc pas aussi un grand théâtre que le monde chrétien tout entier, et un grand sujet que les principes éter-

nels de la morale de l'Évangile sans lequels on ne peut être ni chrétien ni même honnête homme? Quelle magnifique protestation, dans la douzième lettre, du droit contre la force, de la vérité contre le mensonge! « Vous croyez avoir la force, mais je crois avoir la vérité et l'innocence. C'est une étrange et longue guerre que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence et ne servent qu'à l'irriter encore plus. Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre; quand on oppose les discours, ceux qui sont véritables et convaincants confondent et dissipent ceux qui n'ont que la vanité et le mensonge; mais la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Qu'on ne prétende pas de là néanmoins que les choses soient égales; car il y a cette extrême différence que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu'elle attaque, au lieu que la vérité subsiste éternellement et triomphe enfin de ses ennemis parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même. »

Citons encore, entre tant d'autres passages, par lesquels se justifie la comparaison avec Démosthène ou Bossuet, cette apostrophe indignée aux persécuteurs et calomniateurs acharnés des saintes

religieuses de Port-Royal : « Cruels et lâches persécuteurs, faut-il donc que les cloîtres les plus retirés ne soient pas des asiles contre vos calomnies ! Pendant que ces saintes vierges adorent nuit et jour Jésus-Christ au saint sacrement, selon leur institution, vous ne cessez jour et nuit de publier qu'elles ne croient pas qu'il soit ni dans l'eucharistie, ni même à la droite de son père, et vous les retranchez publiquement de l'Église, pendant qu'elles prient dans le secret, pour vous et pour toute l'Église. Vous calomniez celles qui n'ont point d'oreilles pour vous ouïr et de bouches pour vous répondre. Mais Jésus-Christ en qui elles sont cachées pour ne paraître qu'un jour avec lui, vous écoute et répond pour elles, etc. [1] »

C'est devant ce tribunal, à ce dernier jour, où toute justice doit s'accomplir pour tous, et aux yeux de tous, que Pascal cite les casuistes à comparaître pour y porter témoignage, les uns contre les autres, ayant tous également outragé la loi divine, ceux-ci sur un point, ceux-là sur autre [2]. Quant à lui, malgré toute leur puissance, il les brave ; qu'a-t-il en effet à redouter ? « Je n'espère rien du monde, je n'en appréhende rien, je n'en veux rien ; je n'ai besoin, par la grâce de Dieu, ni du bien, ni de l'autorité de personne. Ainsi, mes révérends pères, j'échappe à toutes vos prises. Vous ne

1. *16e Lettre.*
2. Fin de la *Lettre 13.*

sauriez me prendre, de quelque côté que vous le tentiez [1]... »

Le succès de ces *Lettres provinciales* fut immense dans le monde et dans l'Église. Répandues par des tirages clandestins à des milliers d'exemplaires, elles indignèrent ou divertirent aux dépens des jésuites, non seulement Port-Royal et les jansénistes, mais les indifférents et les hommes du monde. Le clergé séculier, peu ami des jésuites, s'en émut. Les curés de Paris, bon nombre d'évêques, l'assemblée elle-même du clergé, sous l'influence de Bossuet, condamna les maximes des casuistes signalées par Pascal, sans toutefois nommer les auteurs, ni les jésuites, pas plus que Pascal lui-même. Il y eut une traduction latine par Nicole sous le nom de Wendrock, qui les répandit dans toute l'Europe [2].

Pascal, qui mourut en 1662, ne devait pas jouir longtemps de ce triomphe. Il passa les dernières années de sa vie dans des souffrances que non seulement il supportait avec résignation et courage, comme un stoïcien, mais qu'il embrassait avec amour, avec joie, qu'il aggravait même par ses austérités, dans sa ferveur de chrétien ardent, et par le désir de ressembler à un Dieu mort sur la croix.

1. 17e *Lettre*.
2. *Ludovici Montaltii litteræ provinciales de morali et politica jesuitarum disciplina à Willelmo Wendrockio e gallica in latinam linguam translata*. 1658, Coloniæ. Nicole y a joint un grand nombre de notes et d'explications.

C'était au milieu de la maladie, qu'il jetait, éparses sur le papier, et à peine ébauchées, ces *Pensées* destinées à servir de matériaux à un grand ouvrage pour la démonstration de la foi, dont nous n'avons rien à dire ici, sinon qu'il y porte à son plus haut degré cette éloquence passionnée que nous venons d'admirer dans les *Provinciales*.

Pour tous les ennemis de Port-Royal et surtout pour les jésuites, c'eût été une grande satisfaction de pouvoir répandre le bruit qu'à son lit de mort, Pascal s'était repenti d'avoir fait les *Provinciales*, ou du moins d'avoir excédé la mesure, et de leur avoir porté de plus rudes coups qu'il n'aurait fallu à l'intérêt de la vérité et de l'Église. Loin de là; au lieu de se repentir, il a déclaré à son lit de mort que, s'il avait encore à les faire, il les eût faites plus fortes.

Il faut citer ses propres paroles rapportées par Marguerite Perier, sa nièce : « On me demande si je ne me repens pas d'avoir fait les *Provinciales*, je réponds que, bien loin de m'en repentir, si j'avais à les faire présentement je les ferais encore plus fortes. »

Enfin, voici encore ce qu'il dit dans les *Pensées* : « Si mes *Lettres* sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné au ciel [1]. »

1. Article 44, 66, édit. Havet.

PREMIÈRE LETTRE

AVERTISSEMENT

Pascal, jusque-là, n'avait écrit que quelques fragments sur des sujets scientifiques. La première *Lettre* est son début comme écrivain. Ce début est une date mémorable dans l'histoire de la littérature française; voici une langue nouvelle qui a secoué, comme on l'a dit, le joug du latinisme et qui est arrivée du premier coup à la perfection. Dans cette langue leste et dégagée, quelle vivacité, quel entrain, quel enjouement, que de tours ironiques qui sont restés dans la langue de la polémique et de la satire! C'est le sel le plus fin, le dialogue le plus vif, en une matière interdite jusque-là aux profanes, et réservée aux lourds factums en latin des théologiens. Dès la première *Provinciale*, la théologie est, pour ainsi dire, laïcisée.

La mise en scène est des plus ingénieuses et des plus piquantes. C'est une vraie comédie dont les personnages sont d'abord Montalte, puis les principaux meneurs des divers partis qui s'agitent en Sorbonne dans l'affaire d'Arnauld. Montalte, comme nous l'avons dit dans l'Introduction, est un homme du monde, peu versé dans la théologie, mais chrétien sincère, et même jusqu'à ce jour fort respectueux de la théologie et de la Sorbonne. L'envie lui a pris de s'instruire du sujet de ces débats qui font tant de bruit, et où on

dirait que la religion elle-même est en cause. Rien de mieux, s'avise-t-il, pour le savoir, que d'aller à la source même, c'est-à-dire d'interroger les principaux docteurs des trois ou quatre partis qui se coalisaient ensemble ou luttaient avec tant d'acharnement les uns ou les autres. Parmi ces docteurs il faut remarquer le portrait de celui « qui est janséniste s'il en fût jamais, et pourtant fort bon homme » et qui s'échauffe si fort contre une doctrine qui, au fond, sauf la différence des termes, est la sienne. Trompés par l'air de simplicité et de curiosité inoffensive de Montalte, les uns et les autres s'empressent de le satisfaire et lui livrent sans défiance tous les secrets de la politique du groupe auquel ils appartiennent.

Quel n'est pas l'étonnement, mais quelle est aussi d'abord la joie naïve de Montalte quand, par les réponses sorties de leur bouche même, et comparées les unes avec les autres, il voit clairement qu'il ne s'agit en réalité que de malentendus et d'une querelle de mots! Il s'empresse de retourner chez les uns, puis chez les autres, pour leur faire part de cette heureuse découverte. Déjà il semble voir la ligue contre Arnauld dissoute et la paix rétablie dans l'Église. Cette fois il est mal reçu, il se fait dire qu'il est un ignorant et qu'il n'entend rien aux choses. Cependant, par pitié pour son ignorance, on veut bien lui apprendre que tout ce grand débat dépend d'un seul mot, et d'un mot dont il faut prononcer les syllabes du bout des lèvres, sans le définir, sans y ajouter aucun sens, sous peine d'être hérétique de par les uns ou de par les autres.

Ce mot nouveau à ses oreilles, et nouveau dans l'Église, est celui d'un *pouvoir prochain* qui n'est pas *prochain,* semblable à la grâce suffisante qui ne suffit pas, aux dépens de laquelle Pascal fera rire dans la *Provinciale* suivante. Ne trouverait-on pas aussi, dans l'histoire des assemblées politiques, des coalitions et des majorités, dont les divers groupes, en désaccord sur le fond même des choses, ne sont unis que par un mot qu'il faut se garder de définir, *abstrahendo ab omni sensu*, sinon l'union serait rompue?

Montalte s'écrie ironiquement : « Heureux les peuples qui ignorent ce nom nouveau! heureux ceux qui ont précédé sa naissance ; car je n'y vois plus de remède, si messieurs de l'Académie, par un coup d'autorité, ne bannissent de Sorbonne ce mot barbare qui fait tant de divisions! » Ce mot si agréablement raillé lui fournit même, pour terminer, une sorte de pointe dont on ne trouverait pas un autre exemple dans sa polémique.

« Je vous laisse cependant dans la liberté de tenir pour le mot de *prochain* ou non ; car j'aime trop mon prochain pour le persécuter sous ce prétexte. » Quant à lui, s'il avait cru jusqu'à présent que la Sorbonne discutait de choses sérieuses, le voilà bien désabusé, comme il dit en commençant, et sans doute beaucoup d'autres avec lui.

Des disputes de Sorbonne, et de l'invention du pouvoir prochain, dont les molinistes se servirent pour faire conclure la censure de M. Arnauld.

De Paris, ce 23 janvier 1656.

MONSIEUR,

Nous étions bien abusés. Je ne suis détrompé que d'hier; jusque-là j'ai pensé que le sujet des disputes de Sorbonne étoit bien important, et d'une extrême conséquence pour la religion. Tant d'assemblées d'une compagnie aussi célèbre qu'est la Faculté de théologie de Paris, et où il s'est passé tant de choses si extraordinaires et si hors d'exemple, en font concevoir une si haute idée, qu'on ne peut croire qu'il n'y en ait un sujet bien extraordinaire. Cependant, vous serez bien

surpris quand vous apprendrez, par ce récit, à quoi se termine un si grand éclat : et c'est ce que je vous dirai en peu de mots, après m'en être parfaitement instruit.

On examine deux questions, l'une de fait, l'autre de droit.

Celle de fait consiste à savoir si M. Arnauld est téméraire pour avoir dit dans sa seconde lettre : « Qu'il a « lu exactement le livre de Jansénius, et qu'il n'y a « point trouvé les propositions condamnées par le feu « pape ; et néanmoins que, comme il condamne ces pro- « positions, en quelque lieu qu'elles se rencontrent, il « les condamne dans Jansénius, si elles y sont. »

La question sur cela est de savoir s'il a pu, sans témérité, témoigner par là qu'il doute que ces propositions soient de Jansénius, après que messieurs les évêques ont déclaré qu'elles sont de lui [1].

On propose l'affaire en Sorbonne. Soixante et onze docteurs entreprennent sa défense, et soutiennent qu'il n'a pu répondre autre chose à ceux qui, par tant d'écrits, lui demandoient s'il tenoit que ces propositions fussent dans ce livre, sinon qu'il ne les y a pas vues, et que néanmoins il les y condamne, si elles y sont.

Quelques-uns même, passant plus avant, ont déclaré que, quelque recherche qu'ils en aient faite, ils ne les y ont jamais trouvées, et que même ils y en ont trouvé de toutes contraires [2]. Ils ont demandé ensuite avec instance que, s'il y avoit quelque docteur qui les y eût vues, il voulût les montrer ; que c'étoit une chose si facile, qu'elle ne pouvoit être refusée, puisque c'étoit un moyen sûr de les réduire tous, et M. Arnauld même ;

1. Les évêques présents à Paris l'avaient déclaré dans une assemblée au Louvre, le 23 mars 1654. (Note de M. Havet.)

2. Pascal, comme le remarque Sainte-Beuve, se laisse ici entraîner un peu loin par la polémique et la contradiction.

mais on le leur a toujours refusé. Voilà ce qui s'est passé de ce côté-là.

De l'autre part se sont trouvés quatre-vingts docteurs séculiers, et quelque quarante religieux mendiants [1], qui ont condamné la proposition de M. Arnauld sans vouloir examiner si ce qu'il avoit dit étoit vrai ou faux, et ayant même déclaré qu'il ne s'agissoit pas de la vérité, mais seulement de la témérité de sa proposition.

Il s'en est de plus trouvé quinze qui n'ont point été pour la censure, et qu'on appelle indifférents.

Voilà comment s'est terminée la question de fait, dont je ne me mets guère en peine ; car, que M. Arnauld soit téméraire ou non, ma conscience n'y est pas intéressée. Et si la curiosité me prenoit de savoir si ces propositions sont dans Jansénius, son livre n'est pas si rare, ni si gros, que je ne le puisse lire tout entier pour m'en éclaircir, sans en consulter la Sorbonne.

Mais, si je ne craignois aussi d'être téméraire, je crois que je suivrois l'avis de la plupart des gens que je vois, qui, ayant cru jusqu'ici, sur la foi publique, que ces propositions sont dans Jansénius, commencent à se défier du contraire, par le refus bizarre qu'on fait de les montrer, qui est tel, que je n'ai encore vu personne qui m'ait dit les y avoir vues. De sorte que je crains que cette censure ne fasse plus de mal que de bien, et qu'elle ne donne à ceux qui en sauront l'histoire une impression tout opposée à la conclusion ; car, en vérité, le monde devient méfiant, et ne croit les choses que quand il les

1. D'après les statuts de la Faculté, deux docteurs seulement des quatre ordres mendiants, franciscains, dominicains, augustins, carmes pouvaient prendre part à ses délibérations ; on en avait beaucoup augmenté le nombre pour s'assurer la majorité contre Arnauld. « Il est plus facile, va dire Pascal dans sa troisième *Lettre*, de trouver des moines que des raisons. »

voit. Mais, comme j'ai déjà dit, ce point-là est peu important, puisqu'il ne s'agit point de la foi.

Pour la question de droit, elle semble bien plus considérable, en ce qu'elle touche la foi. Aussi j'ai pris un soin particulier de m'en informer. Mais vous serez bien satisfait de voir que c'est une chose aussi peu importante que la première.

Il s'agit d'examiner ce que M. Arnauld a dit dans la même lettre : « Que la grâce, sans laquelle on ne peut « rien, a manqué à saint Pierre dans sa chute. » Sur quoi nous pensions, vous et moi, qu'il étoit question d'examiner les plus grands principes de la grâce, comme si elle n'est pas donnée à tous les hommes, ou bien si elle est efficace ; mais nous étions bien trompés. Je suis devenu grand théologien en peu de temps, et vous en allez voir des marques.

Pour savoir la chose au vrai, je vis M. N., docteur de Navarre [1], qui demeure près de chez moi, qui est, comme vous le savez, des plus zélés contre les jansénistes; et comme ma curiosité me rendoit presque aussi ardent que lui, je lui demandai s'ils ne décideroient pas formellement que « la grâce est donnée à tous, » afin qu'on n'agitât plus ce doute. Mais il me rebuta rudement, et me dit que ce n'étoit pas là le point; qu'il y en avoit de ceux de son côté qui tenoient que la grâce n'est pas donnée à tous; que les examinateurs mêmes avoient dit en pleine Sorbonne que cette opinion est *problématique*, et qu'il étoit lui-même dans ce sentiment : ce qu'il me confirma par ce passage, qu'il dit être célèbre, de saint Augustin : « Nous savons que la grâce n'est « pas donnée à tous les hommes. »

1. C'est-à-dire du collège de Navarre qui faisait aussi partie des docteurs de la Faculté de théologie de Paris ou de la Sorbonne.

Je lui fis excuse d'avoir mal pris son sentiment, et le priai de me dire s'ils ne condamneroient donc pas au moins cette autre opinion des jansénistes qui fait tant de bruit, « que la grâce est efficace, et qu'elle détermine « notre volonté à faire le bien. » Mais je ne fus pas plus heureux en cette seconde question. Vous n'y entendez rien, me dit-il, ce n'est pas là une hérésie : c'est une opinion orthodoxe : tous les thomistes la tiennent; et moi-même je l'ai soutenue dans ma sorbonnique [1].

Je n'osai lui proposer mes doutes; et même je ne savois plus où étoit la difficulté, quand, pour m'en éclaircir, je le suppliai de me dire en quoi consistoit donc l'hérésie de la proposition de M. Arnauld. C'est, me dit-il, en ce qu'il ne reconnoît pas que les justes aient le pouvoir d'accomplir les commandements de Dieu en la manière que nous l'entendons.

Je le quittai après cette instruction; et, bien glorieux de savoir le nœud de l'affaire, je fus trouver M. N., qui se portoit de mieux en mieux, et qui eut assez de santé pour me conduire chez son beau-frère, qui est janséniste s'il y en eût jamais, et pourtant fort bonhomme. Pour en être mieux reçu, je feignis d'être fort des siens, et lui dis : Seroit-il bien possible que la Sorbonne introduisît dans l'Église cette erreur, que « tous les « justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les com- « mandements? » Comment parlez-vous? me dit mon docteur. Appelez-vous erreur un sentiment si catholique, et que les seuls luthériens et calvinistes combattent? Eh quoi! lui dis-je, n'est-ce pas votre opinion? Non, me dit-il, nous l'anathématisons comme hérétique et impie. Surpris de cette réponse, je connus bien que j'avois trop

1. Une des thèses que les bacheliers devaient soutenir en Sorbonne pour obtenir le bonnet de docteur.

fait le janséniste, comme j'avois l'autrefois été trop moliniste : mais, ne pouvant m'assurer de sa réponse, je le priai de me dire confidemment s'il tenoit que « les « justes eussent toujours un pouvoir véritable d'observer « les préceptes ». Mon homme s'échauffa là-dessus, mais d'un zèle dévot, et dit qu'il ne déguiseroit jamais ses sentiments pour quoi que ce fût : que c'étoit sa créance ; et que lui et tous les siens la défendroient jusqu'à la mort, comme étant la pure doctrine de saint Thomas et de saint Augustin, leurs maîtres.

Il m'en parla si sérieusement, que je n'en pus douter ; et, sur cette assurance, je retournai chez mon premier docteur, et lui dis, bien satisfait, que j'étois sûr que la paix seroit bientôt en Sorbonne : que les jansénistes étoient d'accord du pouvoir qu'ont les justes d'accomplir les préceptes ; que j'en étois garant, et que je leur ferois signer de leur sang. Tout beau ! me dit-il ; il faut être théologien pour en voir le fin. La différence qui est entre nous est si subtile, qu'à peine pouvons-nous la marquer nous-mêmes ; vous auriez trop de difficulté à l'entendre. Contentez-vous donc de savoir que les jansénistes vous diront bien que tous les justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les commandements ; ce n'est pas de quoi nous disputons ; mais ils ne vous diront pas que ce pouvoir soit *prochain :* c'est là le point.

Ce mot me fut nouveau et inconnu. Jusque-là j'avois entendu les affaires : mais ce terme me jeta dans l'obscurité, et je crois qu'il n'avoit été inventé que pour brouiller. Je lui en demandai donc l'explication ; mais il m'en fit un mystere et me renvoya, sans autre satisfaction, pour demander aux jansénistes s'ils admettoient ce pouvoir *prochain*. Je chargeai ma mémoire de ce terme ; car mon intelligence n'y avoit aucune part. Et, de peur de l'oublier, je fus promptement retrouver mon

janséniste, à qui je dis incontinent, après les premières civilités : Dites-moi, je vous prie, si vous admettez le *pouvoir prochain?* Il se mit à rire et me dit froidement : Dites-moi vous-même en quel sens vous l'entendez, et alors je vous dirai ce que j'en crois. Comme ma connoissance n'alloit pas jusque-là, je me vis en terme de ne lui pouvoir répondre; et, néanmoins, pour ne pas rendre ma visite inutile, je lui dis au hasard : Je l'entends au sens des molinistes. A quoi mon homme, sans s'émouvoir : Auxquels des molinistes, me dit-il, me renvoyez-vous? Je les lui offris tous ensemble, comme ne faisant qu'un même corps et n'agissant que par un même esprit.

Mais il me dit : Vous êtes bien peu instruit. Ils sont si peu dans les mêmes sentiments, qu'ils en ont de tout contraires. Étant tous unis dans le dessein de perdre M. Arnauld, ils se sont avisés de s'accorder de ce terme de *prochain*, que les uns et les autres diroient ensemble, quoiqu'ils l'entendissent diversement, afin de parler un même langage, et que, par cette conformité apparente, ils pussent former un corps considérable, et composer un plus grand nombre, pour l'opprimer avec assurance.

Cette réponse m'étonna ; mais, sans recevoir ces impressions des méchants desseins des molinistes, que je ne veux pas croire sur sa parole, et où je n'ai point d'intérêt, je m'attachai seulement à savoir les divers sens qu'ils donnent à ce mot mystérieux de *prochain*. Il me dit : Je vous en éclaircirois de bon cœur ; mais vous y verriez une répugnance et une contradiction si grossière, que vous auriez peine à me croire. Je vous serois suspect. Vous en serez plus sûr en l'apprenant d'eux-mêmes, et je vous en donnerai les adresses. Vous n'avez qu'à voir séparément un nommé M. Le Moine et le père Nicolaï. Je ne connois ni l'un ni l'autre, lui dis-je. Voyez

donc, me dit-il, si vous ne connoîtrez point quelqu'un de ceux que je vous vas nommer, car ils suivent les sentiments de M. Le Moine. J'en connus en effet quelques-uns. Et ensuite il me dit : Voyez si vous ne connoissez point des dominicains qu'on appelle nouveaux thomistes; car ils sont tous comme le père Nicolaï. J'en connus aussi entre ceux qu'il me nomma; et, résolu de profiter de cet avis, et de sortir d'affaire, je le quittai, et allai d'abord chez un des disciples de M. Le Moine.

Je le suppliai de me dire ce que c'étoit qu'*avoir le pouvoir prochain de faire quelque chose*. Cela est aisé, me dit-il : c'est avoir tout ce qui est nécessaire pour la faire, de telle sorte qu'il ne manque rien pour agir. Et ainsi, lui dis-je, avoir le *pouvoir prochain* de passer une rivière, c'est avoir un bateau, des bateliers, des rames, et le reste, en sorte que rien ne manque. Fort bien, me dit-il. Et avoir le pouvoir prochain *de voir*, lui dis-je, c'est avoir bonne vue, et être en plein jour; car qui auroit bonne vue dans l'obscurité n'auroit pas le pouvoir prochain de voir, selon vous, puisque la lumière lui manqueroit, sans quoi on ne voit point. Doctement, me dit-il. Et, par conséquent, continuai-je, quand vous dites que tous les justes ont toujours le pouvoir prochain d'observer les commandements, vous entendez qu'ils ont toujours toute la grâce nécessaire pour les accomplir; en sorte qu'il ne leur manque rien de la part de Dieu. Attendez, me dit-il; ils ont toujours ce qui est nécessaire pour les observer, ou du moins pour le demander à Dieu. J'entends bien, lui dis-je; ils ont tout ce qui est nécessaire pour prier Dieu de les assister, sans qu'il soit nécessaire qu'ils aient aucune nouvelle grâce de Dieu pour prier. Vous l'entendez, me dit-il. Mais il n'est donc pas nécessaire qu'ils aient une grâce efficace pour prier Dieu ? Non, me dit-il, suivant M. Le Moine.

Pour ne point perdre de temps, j'allai aux Jacobins, et demandai ceux que je savois être des nouveaux thomistes. Je les priai de me dire ce que c'est que *pouvoir prochain*. N'est-ce pas celui, leur dis-je, auquel il ne manque rien pour agir? Non, me dirent-ils. Mais, quoi! mon père, s'il manque quelque chose à ce pouvoir, l'appelez-vous *prochain*? et direz-vous, par exemple, qu'un homme ait, la nuit, et sans aucune lumière, le *pouvoir prochain de voir*? Oui-da, il l'auroit, selon nous, s'il n'est pas aveugle. Je le veux bien, leur dis-je; mais M. Le Moine l'entend d'une manière contraire. Il est vrai, me dirent-ils; mais nous l'entendons ainsi. J'y consens, leur dis-je; car je ne dispute jamais du nom, pourvu qu'on m'avertisse du sens qu'on lui donne. Mais je vois par là que, quand vous dites que les justes ont toujours le *pouvoir prochain* pour prier Dieu, vous entendez qu'ils ont besoin d'un autre secours pour prier, sans quoi ils ne prieront jamais. Voilà qui va bien, me répondirent mes pères en m'embrassant, voilà qui va bien : car il leur faut de plus une grâce efficace qui n'est pas donnée à tous, et qui détermine leur volonté à prier; et c'est une hérésie de nier la nécessité de cette grâce efficace pour prier.

Voilà qui va bien, leur dis-je à mon tour; mais, selon vous les jansénistes sont catholiques, et M. Le Moine hérétique; car les jansénistes disent que les justes ont le pouvoir de prier, mais qu'il faut pourtant une grâce efficace ; et c'est ce que vous approuvez. Et M. Le Moine dit que les justes prient sans grâce efficace; et c'est ce que vous condammez. Oui, dirent ils; mais M. le Moine appelle ce pouvoir *pouvoir prochain*.

Quoi! mes pères, leur dis-je, c'est se jouer des paroles de dire que vous êtes d'accord à cause des termes communs dont vous usez, quand vous êtes contraires

dans le sens. Mes pères ne répondirent rien; et, sur cela, mon disciple de M. Le Moine arriva par un bonheur que je croyois extraordinaire; mais j'ai su depuis que leur rencontre n'est pas rare, qu'ils sont continuellement mêlés les uns avec les autres.

Je dis donc à mon disciple de M. Le Moine : Je connois un homme qui dit que tous les justes ont toujours le pouvoir de prier Dieu; mais que néanmoins ils ne prieront jamais sans une grâce efficace qui les détermine, et laquelle Dieu ne donne pas toujours à tous les justes. Est-il hérétique? Attendez, me dit mon docteur; vous me pourriez surprendre. Allons doucement, *distinguo;* s'il appelle ce pouvoir *pouvoir prochain*, il sera thomiste, et partant catholique; sinon, il sera janséniste, et partant hérétique. Il ne l'appelle, lui dis-je, ni prochain, ni non prochain. Il est donc hérétique, me dit-il : demandez-le à ces bons pères. Je ne les pris pas pour juges; car ils consentoient déjà d'un mouvement de tête; mais je leur dis : Il refuse d'admettre ce mot de *prochain* parce qu'on ne le veut pas expliquer. A cela, un de ces pères voulut en apporter sa définition; mais il fut interrompu par le disciple de M. Le Moine, qui lui dit : Voulez-vous donc recommencer nos brouilleries? ne sommes-nous pas demeurés d'accord de ne point expliquer ce mot de *prochain*, et de le dire de part et d'autre sans dire ce qu'il signifie? A quoi le jacobin consentit.

Je pénétrai par là dans leur dessein, et leur dis en me levant pour les quitter : En vérité, mes pères, j'ai grand'peur que tout ceci ne soit une pure chicanerie; et quoi qu'il arrive de vos assemblées, j'ose vous prédire que, quand la censure seroit faite, la paix ne seroit pas établie. Car, quand on auroit décidé qu'il faut prononcer les syllabes *prochain*, qui ne voit que, n'ayant point

été expliquées, chacun de vous voudra jouir de la victoire ? Les jacobins diront que ce mot s'entend en leur sens. M. Le Moine dira que c'est au sien ; et ainsi il y aura bien plus de disputes pour l'expliquer que pour l'introduire : car, après tout, il n'y auroit pas grand péril à le recevoir sans aucun sens, puisqu'il ne peut nuire que par le sens. Mais ce seroit une chose indigne de la Sorbonne et de la théologie d'user de mots équivoques et captieux sans les expliquer. Enfin, mes pères, dites-moi, je vous prie, pour la dernière fois, ce qu'il faut que je croie pour être catholique. Il faut, me dirent-ils tous ensemble, dire que tous les justes ont le *pouvoir prochain*, en faisant abstraction de tout sens : *abstrahendo a sensu thomistarum, et a sensu aliorum theologorum.*

C'est-à-dire, leur dis-je en les quittant, qu'il faut prononcer ce mot des lèvres, de peur d'être hérétique de nom. Car est-ce que le mot est de l'Écriture? Non, me dirent-ils. Est-il donc des pères, ou des conciles, ou des papes? Non. Est-il donc de saint Thomas? Non. Quelle nécessité y a-t-il donc de le dire, puisqu'il n'a ni autorité, ni aucun sens de lui-même? Vous êtes opiniâtre, me dirent-ils : vous le direz, ou vous serez hérétique, et M. Arnauld aussi, car nous sommes le plus grand nombre : et, s'il est besoin, nous ferons venir tant de cordeliers [1], que nous l'emporterons.

Je les viens de quitter sur cette dernière raison, pour vous écrire ce récit, par où vous voyez qu'il ne s'agit d'aucun des points suivants, et qu'ils ne sont condamnés de part ni d'autre : « 1. Que la grâce n'est pas donnée à tous les hommes. — 2. Que tous les justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les commandements de

1. Ou franciscains.

Dieu. — 3. Qu'ils ont néanmoins besoin pour les accomplir, et même pour prier, d'une grâce efficace qui détermine invinciblement leur volonté [1]. — 4. Que cette grâce efficace n'est pas toujours donnée à tous les justes, et qu'elle dépend de la pure miséricorde de Dieu. » De sorte qu'il n'y a plus que le mot *prochain*, sans aucun sens qui court risque.

Heureux les peuples qui l'ignorent! heureux ceux qui ont précédé sa naissance! Car je n'y vois plus de remède, si messieurs de l'Académie, par un coup d'autorité, ne bannissent de la Sorbonne ce mot barbare qui cause tant de divisions. Sans cela, la censure paroît assurée : mais je vois qu'elle ne fera point d'autre mal que de rendre la Sorbonne moins considérable [2] par ce procédé, qui lui ôtera l'autorité qui lui est si nécessaire en d'autres rencontres.

Je vous laisse cependant dans la liberté de tenir pour le mot *prochain*, ou non; car je vous aime trop pour vous persécuter sous ce prétexte. Si ce récit ne vous déplaît pas, je continuerai de vous avertir de tout ce qui se passera.

Je suis, etc.

1. Ne pourrait-on ici retourner contre Pascal lui-même quelques-unes de ses plaisanteries contre les thomistes?
2. Variante. Édition de 1657 : *méprisable*.

QUATRIÈME LETTRE

AVERTISSEMENT

Le sujet est le même; il s'agit toujours des mystères et des difficultés de la grâce, sous le nom de grâce actuelle. Cette grâce actuelle est définie : une inspiration par laquelle Dieu nous fait connaître sa volonté, et revient au fond, sous un autre aspect, à la question du *pouvoir prochain* et de la *grâce suffisante*. Il s'agit de savoir s'il peut y avoir péché quand manque cette grâce actuelle, ou, ce qui revient au même, quand on n'a pas la vue du mal que l'on fait.

Nous ne nions pas que le P. jésuite mis en scène, et que le P. Bauny, dont les livres sont la grande autorité, n'aient abusé de cette maxime, dans l'intérêt d'un certain nombre de gens du monde, pécheurs plus ou moins endurcis. Nous n'oserions affirmer que, pour qu'il y ait péché, il faille tout autant de choses préalables dans l'âme qu'ils en requièrent, à savoir, « la connaissance de son infirmité en cette occasion, celle du médecin, le désir de la santé et celui de prier Dieu de nous secourir ». Mais, sauf un certain nombre de réserves, nous sommes en philosophie de l'avis du P. Bauny, c'est-à-dire que nous croyons que nul ne saurait être coupable sans une certaine vue, sinon claire, au moins confuse, du mal qu'il fait.

Il faut remarquer ici un changement dans les personnages

de la première *Provinciale*. Jusqu'à présent Pascal avait gardé quelques ménagements pour les jésuites, ces adversaires acharnés de Port-Royal et d'Arnauld. Au lieu de les appeler par leur nom, il avait eu recours à des synonymes, tels que molinistes ou disciples du père Le Moine. Mais, depuis la seconde condamnation d'Arnauld qui avait eu lieu dans l'intervalle, et où son sentiment était déclaré hérétique, il ne garde plus les mêmes ménagements. « Il n'y a rien de tel que les jésuites », comme il dit en commençant, et c'est aux jésuites qu'il s'en prend ouvertement et s'en prendra jusqu'à la fin.

Pour le caractère du P. jésuite mis en scène, nous renvoyons à ce que nous avons dit dans l'Introduction. Le personnage de Montalte n'a pas changé. Ici encore il est accompagné d'un second, comme il dit, d'un ami janséniste qui lui sert de doublure. Cet ami qui est censé connaître mieux que lui les finesses et les auteurs de la Compagnie, lui vient discrètement en aide dans le cours de la discussion. Il l'avertit de ne pas se laisser prendre à telle ou telle autorité; il le met sur la voie, lui suggère des répliques décisives, il jette de la diversité dans le dialogue, il embarrasse le jésuite par un savoir théologique qui eût été déplacé dans la bouche du personnage de Montalte.

Avec quelle dialectique pressante le jésuite n'est-il pas poussé à des conséquences auxquelles il cherche vainement à échapper par de subtils *distinguo*; comme il est dupe, sans que rien soit forcé, de l'ironie de Montalte, des interruptions, des exclamations à double sens qu'il ne peut retenir, et qui marquent non, comme il le croit, l'admiration pour sa casuistique, mais la surprise et l'indignation pour des nouveautés immorales et impies! Il est tellement infatué de la sagesse de ses docteurs que, sans qu'il s'aperçoive de cette mordante ironie, Montalte peut lui dire en face : « Béni soyez-vous, mon père, qui justifiez ainsi les gens! Les autres apprennent à guérir les âmes par des austérités pénibles; mais vous montrez que celles qu'on aurait crues le plus désespérément malades se portent bien. O la bonne

voie pour être heureux dans ce monde et dans l'autre!..... Point de ces pécheurs à demi qui ont quelque amour pour la vertu; ils seront tous damnés ces demi-pécheurs. Mais pour ces francs pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas. Ils ont trompé le diable, à force de s'y abandonner. »

La fin nous annonce que Pascal va porter la guerre sur un autre sujet plus brûlant et plus populaire que la grâce, sur celui de la morale. C'est là que les jésuites vont recevoir les plus terribles coups, c'est de là que les *Provinciales* auront ce succès immense auquel, malgré tout le génie de Pascal, elles ne seraient certainement pas parvenues si le débat fut demeuré enfermé dans le domaine de la grâce efficace.

DE LA GRACE ACTUELLE TOUJOURS PRÉSENTE ET DES PÉCHÉS D'IGNORANCE

De Paris, ce 25 février 1656.

MONSIEUR,

Il n'est rien tel que les jésuites. J'ai bien vu des jacobins, des docteurs, et de toute sorte de gens; mais une pareille visite manquoit à mon instruction. Les autres ne font que les copier. Les choses valent toujours mieux dans leur source. J'en ai donc vu un des plus habiles, et j'y étois accompagné de mon fidèle janséniste, qui vint avec moi aux Jacobins. Et comme je souhaitois particulièrement d'être éclairci sur le sujet d'un différend qu'ils ont avec les jansénistes, touchant ce qu'ils appellent la *grâce actuelle*, je dis à ce bon père que je lui serois fort obligé s'il vouloit m'en instruire; que je ne

savois pas seulement ce que ce terme signifioit : je le priai donc de me l'expliquer. Très volontiers, me dit-il ; car j'aime les gens curieux. En voici la définition. Nous appelons « grâce actuelle une inspiration de Dieu par « laquelle il nous fait connoître sa volonté, et par « laquelle il nous excite à la vouloir accomplir ». Et, en quoi, lui dis-je, êtes-vous en dispute avec les jansénistes sur ce sujet? C'est, me répondit-il, en ce que nous voulons que Dieu donne des grâces actuelles à tous les hommes à chaque tentation : parce que nous soutenons que, si l'on n'avoit pas à chaque tentation la grâce actuelle pour n'y point pécher, quelque péché que l'on commît, il ne pourroit jamais être imputé. Et les jansénistes disent, au contraire, que les péchés commis sans grâce actuelle ne laissent pas d'être imputés : mais ce sont des rêveurs. J'entrevoyois ce qu'il vouloit dire; mais, pour le lui faire encore expliquer plus clairement, je lui dis : Mon père, ce mot de *grâce actuelle* me brouille ; je n'y suis pas accoutumé : si vous aviez la bonté de me dire la même chose sans vous servir de ce terme, vous m'obligeriez infiniment. Oui, dit le père; c'est-à-dire que vous voulez que je substitue la définition à la place du défini : cela ne change jamais le sens du discours ; je le veux bien. Nous soutenons donc, comme un principe indubitable, « qu'une action ne peut être imputée à « péché, si Dieu ne nous donne, avant que de la com- « mettre, la connoissance du mal qui y est, et une ins- « piration qui nous excite à l'éviter ». M'entendez-vous maintenant?

Étonné d'un tel discours, selon lequel tous les péchés de surprise, et ceux qu'on fait dans un entier oubli de Dieu, ne pourroient être imputés, je me tournai vers mon janséniste, et je connus bien, à sa façon, qu'il n'en croyoit rien. Mais, comme il ne répondoit mot, je dis à

ce père : Je voudrois, mon père, que ce que vous dites fût bien véritable, et que vous en eussiez de bonnes preuves. En voulez-vous, me dit-il aussitôt ; je m'en vas vous en fournir, et des meilleures : laissez-moi faire. Sur cela, il alla chercher ses livres. Et je dis cependant à mon ami : Y en a-t-il quelque autre qui parle comme celui-ci? Cela vous est-il si nouveau? me répondit-il. Faites état que jamais les pères, les papes, les conciles, ni l'Écriture, ni aucun livre de piété, même dans ces derniers temps, n'ont parlé de cette sorte : mais que, pour des casuistes et des nouveaux scolastiques, il vous en apportera un beau nombre. Mais, quoi! lui dis-je, je me moque de ces auteurs-là, s'ils sont contraires à la tradition. Vous avez raison, me dit-il. Et, à ces mots, le bon père arriva, chargé de livres, et m'offrant le premier qu'il tenoit : Lisez, me dit-il, la *Somme des péchés* du P. Bauny, que voici, et de la cinquième édition encore, pour vous montrer que c'est un bon livre. C'est dommage, me dit tout bas mon janséniste, que ce livre-là ait été condamné à Rome, et par les évêques de France. Voyez, dit le père, la page 906. Je lus donc, et je trouvai ces paroles : « Pour pécher et se rendre cou-« pable devant Dieu, il faut savoir que la chose qu'on « veut faire ne vaut rien, ou au moins en douter, « craindre, ou bien juger que Dieu ne prend plaisir à « l'action à laquelle on s'occupe, qu'il la défend, et « nonobstant la faire, franchir le saut et passer « outre [1]. »

Voilà qui commence bien, lui dis-je. Voyez cependant, me dit-il, ce que c'est que l'envie. C'étoit sur cela que M. Hallier, avant qu'il fût de nos amis, se moquoit du

1. C'est une des rares citations de Pascal, sinon la seule, dont l'exactitude ait été à bon droit contestée. Il fallait donner la fin de la phrase où il y a des réserves.

P. Bauny, et lui appliquoit ces paroles : *Ecce qui tollit peccata mundi*, « Voilà celui qui ôte les péchés du « monde [1] ! » Il est vrai, lui dis-je, que voilà une rédemption nouvelle, selon le P. Bauny.

En voulez-vous, ajouta-t-il, une autorité plus authentique? Voyez ce livre du P. Annat. C'est le dernier qu'il a fait contre M. Arnauld ; lisez la page 34, où il y a une oreille, et voyez les lignes que j'ai marquées avec du crayon ; elles sont toutes d'or. Je lus donc ces termes : « Celui qui n'a aucune pensée de Dieu, ni de « ses péchés, ni aucune appréhension, c'est-à-dire, « à ce qu'il me fit entendre, aucune connoissance de « l'obligation d'exercer des actes d'amour de Dieu, ou « de contrition, n'a aucune grâce actuelle pour excercer « ces actes; mais il vrai aussi qu'il ne fait aucun péché « en les omettant, et que, s'il est damné, ce ne sera pas « en punition de cette omission. » Et quelques lignes plus bas : « Et on peut dire la même chose d'une cou- « pable commission. »

Voyez-vous, me dit le père, comme il parle des péchés d'omission et de ceux de commission? car il n'oublie rien. Qu'en dites-vous? O que cela me plaît! lui répondis-je; que j'en vois de belles conséquences! Je perce déjà dans les suites : que de mystères s'offrent à moi! Je vois, sans comparaison, plus de gens justifiés par cette ignorance et cet oubli de Dieu que par la grâce et les sacrements. Mais, mon père, ne me donnez-vous point une fausse joie? N'est ce point ici quelque chose de semblable à cette *suffisance* qui ne suffit pas? J'appréhende furieusement le *distinguo :* j'y ai dejà été attrapé. Parlez-vous sincèrement? Comment! dit le père

1. La plaisanterie est spirituelle, mais trop peu respectueuse, à ce qu'il semble, pour des paroles consacrées.

en s'échauffant, il n'en faut pas railler. Il n'y a point ici d'équivoque. Je n'en raille pas, lui dis-je; mais c'est que je crains à force de désirer.

Voyez donc, me dit-il, pour vous en mieux assurer, les écrits de M. Le Moine, qui l'a enseigné en pleine Sorbonne. Il l'a appris de nous, à la vérité; mais il l'a bien démêlé. O qu'il l'a fortement établi! Il enseigne que, pour faire qu'une action soit *péché*, il faut que *toutes ces choses se passent dans l'âme*. Lisez et pesez chaque mot. Je lus donc en latin ce que vous verrez ici en françois : « 1. D'une part, Dieu répand dans l'âme quelque amour « qui la penche vers la chose commandée; et de l'autre « part, la concupiscence rebelle la sollicite au con- « traire. — 2. Dieu lui inspire la connoissance de sa « foiblesse. — 3. Dieu lui inspire la connoissance du « médecin qui la doit guérir. — 4. Dieu lui inspire le « désir de sa guérison. — 5. Dieu lui inspire le désir de « le prier et d'implorer son secours. »

Et si toutes ces choses ne se passent dans l'âme, dit le jésuite, l'action n'est pas proprement péché, et ne peut être imputée, comme M. Le Moine le dit en ce même endroit et dans toute la suite.

En voulez-vous encore d'autres autorités? En voici. Mais toutes modernes, me dit doucement mon janséniste. Je le vois bien, dis-je; et, en m'adressant à ce père, je lui dis : O mon père, le grand bien que voici pour des gens de ma connoissance! Il faut que je vous les amène. Peut-être n'en avez-vous guère vu qui aient moins de péchés; car ils ne pensent jamais à Dieu; les vices ont prévenu leur raison : « Ils n'ont jamais connu « ni leur infirmité, ni le médecin qui la peut guérir. Ils « n'ont jamais pensé à désirer la santé de leur âme, et « encore moins à prier Dieu de la leur donner; » de sorte qu'ils sont encore dans l'innocence du baptême,

selon M. Le Moine. « Ils n'ont jamais eu de pensée « d'aimer Dieu, ni d'être contrits de leurs péchés »; de sorte que, selon le P. Annat, ils n'ont commis aucun péché par le défaut de charité et de pénitence; leur vie est dans une recherche continuelle de toutes sortes de plaisirs, dont jamais le moindre remords n'a interrompu le cours. Tous ces excès me faisoient croire leur perte assurée; mais, mon père, vous m'apprenez que ces mêmes excès rendent leur salut assuré. Béni soyez-vous, mon père, qui justifiez ainsi les gens! Les autres apprennent à guérir les âmes par des austérités pénibles : mais vous montrez que celles qu'on auroit crues le plus désespérément malades se portent bien. O la bonne voie pour être heureux en ce monde et en l'autre! J'avois toujours pensé qu'on péchoit d'autant plus qu'on pensoit moins à Dieu; mais, à ce que je vois, quand on a pu gagner une fois sur soi de n'y plus penser du tout, toutes choses deviennent pures pour l'avenir. Point de ces pécheurs à demi, qui ont quelque amour pour la vertu; ils seront tous damnés, ces demi-pécheurs : mais pour ces francs pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas; ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner.

Le bon père, qui voyoit assez clairement la liaison de ces conséquences avec son principe, s'en échappa adroitement; et, sans se fâcher, ou par douceur, ou par prudence, il me dit seulement : Afin que vous entendiez comment nous sauvons ces inconvénients, sachez que nous disons bien que ces impies dont vous parlez seroient sans péché s'ils n'avoient jamais eu de pensées de se convertir, ni de désirs de se donner à Dieu. Mais nous soutenons qu'ils en ont tous; et que Dieu n'a jamais laissé pécher un homme sans lui donner auparavant la

vue du mal qu'il va faire [1], et le désir, ou d'éviter le péché, ou au moins d'implorer son assistance pour le pouvoir éviter : et il n'y a que les jansénistes qui disent le contraire.

Eh quoi? mon père, lui répartis-je, est-ce là l'hérésie des jansénistes, de nier qu'à chaque fois qu'on fait un péché, il vient un remords troubler la conscience, malgré lequel on ne laisse pas de *franchir le saut et de passer outre*, comme dit le P. Bauny? C'est une assez plaisante chose d'être hérétique pour cela. Je croyois bien qu'on fût damné pour n'avoir pas de bonnes pensées; mais qu'on le soit pour ne pas croire que tout le monde en a, vraiment je ne le pensois pas. Mais, mon père, je me tiens obligé en conscience de vous désabuser, et de vous dire qu'il y a mille gens qui n'ont point ces désirs, qui pèchent sans regret, qui pèchent avec joie, qui en font vanité. Et qui peut en savoir plus de nouvelles que vous? Il n'est pas que vous ne confessiez quelqu'un de ceux dont je parle; car c'est parmi les personnes de grande qualité qu'il s'en rencontre d'ordinaire [2]. Mais, prenez garde, mon père, aux dangereuses suites de votre maxime. Ne remarquez-vous pas quel effet elle peut faire dans ces libertins qui ne cherchent qu'à douter de la religion? Quel prétexte leur en offrez-vous, quand vous leur dites, comme un vérité de foi, qu'ils sentent, à chaque péché qu'ils commettent, un avertissement et un désir intérieur de s'en abstenir? Car, n'est-il pas visible qu'étant convaincus, par leur propre expérience, de la fausseté de votre doctrine en ce point, que vous dites être de foi, ils en étendront la consé-

1. C'est un point sur lequel nous serions de l'avis du jésuite contre Pascal.

2. Ce sont les personnes de grande qualité que les jésuites dirigeaient de préférence.

quence à tous les autres? Ils diront que si vous n'êtes pas véritables en un article, vous êtes suspects en tous : et ainsi vous les obligerez à conclure ou que la religion est fausse, ou du moins que vous en êtes mal instruits.

Mais mon second, soutenant mon discours, lui dit : Vous feriez bien, mon père, pour conserver votre doctrine, de n'expliquer pas aussi nettement que vous nous avez fait ce que vous entendez par grâce *actuelle*. Car, comment pourriez-vous déclarer ouvertement, sans perdre toute créance dans les esprits, « que personne ne « pèche qu'il n'ait auparavant la connoissance de son « infirmité, celle du médecin, le désir de la guérison, et « celui de la demander à Dieu? » Croira-t-on, sur votre parole, que ceux qui sont plongés dans l'avarice, dans l'impudicité, dans les blasphèmes, dans le duel, dans la tvengeance, dans les vols, dans les sacrilèges, aien véritablement le désir d'embrasser la chasteté, l'humilité, et les autres vertus chrétiennes?

Pensera-t-on que ces philosophes, qui vantoient si hautement la puissance de la nature, en connussent l'infirmité et le médecin? Direz-vous que ceux qui soutenoient, comme une maxime assurée « que ce n'est « pas Dieu qui donne la vertu, et qu'il ne s'est jamais « trouvé personne qui la lui ait demandée, » pensassent à la lui demander eux-mêmes?

Qui pourra croire que les épicuriens, qui nioient la Providence divine, eussent des mouvements de prier Dieu? eux qui disoient, « que c'étoit lui faire injure de « l'implorer dans nos besoins, comme s'il eût été capable « de s'amuser à penser à nous. »

Et enfin comment s'imaginer que les idolâtres et les athées aient dans toutes les tentations qui les portent au péché, c'est-à-dire une infinité de fois en leur vie, le

désir de prier le vrai Dieu qu'ils ignorent, de leur donner les vraies vertus qu'ils ne connoissent pas?

Oui, dit le bon père d'un ton résolu, nous le dirons; et plutôt que de dire qu'on pèche sans avoir la vue que l'on fait mal, et le désir de la vertu contraire, nous soutiendrons que tout le monde, et les impies et les infidèles, ont ces inspirations et ces désirs à chaque tentation; car vous ne sauriez me montrer, au moins par l'Écriture, que cela ne soit pas.

Je pris la parole à ce discours pour lui dire : Eh quoi! mon père, faut-il recourir à l'Écriture pour montrer une chose si claire? Ce n'est pas ici un point de foi, ni même de raisonnement; c'est une chose de fait : nous le voyons, nous le savons, nous le sentons.

Mais mon janséniste, se tenant dans les termes que le père avoit prescrits, lui dit ainsi : Si vous voulez, mon père, ne vous rendre qu'à l'Écriture, j'y consens; mais au moins ne lui résistez pas : et puisqu'il est écrit « que « Dieu n'a pas révélé ses jugements aux gentils, et qu'il « les a laissés errer dans leurs voies, » ne dites pas que Dieu a éclairé ceux que les livres sacrés nous assurent « avoir été abandonnés dans les ténèbres et dans l'ombre « de la mort ».

Ne vous suffit-il pas, pour entendre l'erreur de votre principe, de voir que saint Paul se dit *le premier des pécheurs*, pour un péché qu'il déclare avoir commis *par ignorance, et avec zèle?*

Ne suffit-il pas de voir par l'Évangile que ceux qui crucifioient Jésus-Christ avoient besoin du pardon qu'il demandoit pour eux, quoiqu'ils ne connussent point la malice de leur action, et qu'ils ne l'eussent jamais faite, selon saint Paul, s'ils en eussent eu la connoissance?

Ne suffit-il pas que Jésus-Christ nous avertisse qu'il y

aura des persécuteurs de l'Église qui croiront rendre service à Dieu en s'efforçant de la ruiner; pour nous faire entendre que ce péché, qui est le plus grand de tous, selon l'Apôtre, peut être commis par ceux qui sont si éloignés de savoir qu'ils pèchent, qu'ils croiroient pécher en ne le faisant pas? Et enfin ne suffit-il pas que Jésus-Christ lui-même nous ait appris qu'il y a deux sortes de pécheurs, dont les uns pèchent avec connoissance, et les autres sans connoissance; et qu'ils seront tous châtiés, quoiqu'à la vérité différemment?

Le bon père, pressé par tant de témoignages de l'Écriture, à laquelle il avoit eu recours, commença à lâcher pied, et laissant pécher les impies sans inspiration, il nous dit : Au moins vous ne nierez pas que les justes ne pèchent jamais sans que Dieu leur donne... Vous reculez, lui dis-je en l'interrompant, vous reculez, mon père : vous abandonnez le principe général, et, voyant qu'il ne vaut plus rien à l'égard des pécheurs, vous voudriez entrer en composition, et le faire au moins subsister pour les justes. Mais cela étant, j'en vois l'usage bien raccourci; car il ne servira plus à guère de gens, et ce n'est quasi pas la peine de vous le disputer.

Mais mon second, qui avoit, à ce que je crois, étudié toute cette question le matin même, tant il étoit prêt sur tout, lui répondit : Voilà, mon père, le dernier retranchement où se retirent ceux de votre parti qui ont voulu entrer en dispute. Mais vous y êtes aussi peu en assurance. L'exemple des justes ne vous est pas plus favorable. Qui doute qu'ils ne tombent souvent dans des péchés de surprise sans qu'ils s'en aperçoivent? N'apprenons-nous pas des saints mêmes combien la concupiscence leur tend de pièges secrets, et combien il arrive ordinairement que, quelque sobres qu'ils soient,

ils donnent à la volupté ce qu'ils pensent donner à la seule nécessité, comme saint Augustin le dit de soi-même dans ses Confessions?

Combien est-il ordinaire de voir les plus zélés s'emporter dans la dispute à des mouvements d'aigreur pour leur propre intérêt, sans que leur conscience leur rende sur l'heure d'autre témoignage, sinon qu'ils agissent de la sorte pour le seul intérêt de la vérité, et sans qu'ils s'en aperçoivent quelquefois que longtemps après!

Mais que dira-t-on de ceux qui se portent avec ardeur à des choses effectivement mauvaises, parce qu'ils les croient effectivement bonnes, comme l'histoire ecclésiastique en donne des exemples; ce qui n'empêche pas, selon les Pères, qu'ils n'aient péché dans ces occasions?

Et sans cela, comment les justes auroient-ils des péchés cachés? Comment seroit-il véritable que Dieu seul en connoît et la grandeur et le nombre; que personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine, et que les plus saints doivent toujours demeurer dans la crainte et dans le tremblement, quoiqu'ils ne se sentent coupables en aucune chose, comme saint Paul le dit de lui-même?

Concevez donc, mon père, que les exemples et des justes et des pécheurs renversent également cette nécessité que vous supposez pour pécher, de connoître le mal et d'aimer la vertu contraire, puisque la passion que les impies ont pour les vices témoigne assez qu'ils n'ont aucun désir pour la vertu; et que l'amour que les justes ont pour la vertu témoigne hautement qu'ils n'ont pas toujours la connoissance des péchés qu'ils commettent chaque jour, selon l'Écriture.

Et il est si vrai que les justes pèchent en cette sorte, qu'il est rare que les grands saints pèchent autrement.

Car comment pourroit-on concevoir que ces âmes si pures, qui fuient avec tant de soin et d'ardeur les moindres choses qui peuvent déplaire à Dieu aussitôt qu'elles s'en aperçoivent, et qui pèchent néanmoins plusieurs fois chaque jour, eussent à chaque fois, avant que de tomber, « la connoissance de leur infirmité en « cette occasion, celle du médecin, le désir de leur « santé, et celui de prier Dieu de les secourir, » et que, malgré toutes ces inspirations, ces âmes si zélées *ne laissassent pas de passer outre* et de commettre le péché ?

Concluez donc, mon père, que ni les pécheurs, ni même les plus justes, n'ont pas toujours ces connoissances, ces désirs, et toutes ces inspirations, toutes les fois qu'ils pèchent; c'est-à-dire, pour user de vos termes, qu'ils n'ont pas toujours la grâce actuelle dans toutes les occasions où ils pèchent. Et ne dites plus, avec vos nouveaux auteurs, qu'il est impossible qu'on pèche quand on ne connoît pas la justice; mais dites plutôt, avec saint Augustin et les anciens Pères, qu'il est impossible qu'on ne pèche pas quand on ne connoît pas la justice : *Necesse est ut peccet, a quo ignoratur justitia.*

Le bon père, se trouvant aussi empêché de soutenir son opinion au regard des justes qu'au regard des pécheurs, ne perdit pas pourtant courage; et après avoir un peu rêvé : Je m'en vas bien vous convaincre, nous dit-il. Et reprenant son père Bauny à l'endroit même qu'il nous avoit montré : Voyez, voyez la raison sur laquelle il établit sa pensée. Je savois bien qu'il ne manquoit pas de bonnes preuves. Lisez ce qu'il cite d'Aristote, et vous verrez qu'après une autorité si expresse, il faut brûler les livres de ce prince des philosophes, ou être de notre opinion. Écoutez donc les principes qu'établit le père Bauny : il dit premièrement « qu'une action

« ne peut être imputée à blâme lorsqu'elle est involon-
« taire. » Je l'avoue, lui dit mon ami. Voilà la première fois, leur dis-je, que je vous ai vus d'accord. Tenez-vous-en-là, mon père, si vous m'en croyez. Ce ne seroit rien faire, me dit-il : car il faut savoir quelles sont les conditions nécessaires pour faire qu'une action soit volontaire. J'ai bien peur, répondis-je, que vous ne vous brouilliez là-dessus. Ne craignez point, dit-il, ceci est sûr; Aristote est pour moi. Écoutez bien ce que dit le père Bauny : « Afin qu'une action soit volontaire, il « faut qu'elle procède d'homme qui voie, qui sache, « qui pénètre ce qu'il y a de bien et de mal en elle. « VOLUNTARIUM EST, dit-on communément avec le phi- « losophe (vous savez bien que c'est Aristote, me dit-il « en me serrant les doigts), *quod fit a principio cognos- « cente singula in quibus est actio :* si bien que, quand « la volonté, à la volée et sans discussion, se porte à « vouloir ou abhorrer, faire ou laisser quelque chose « avant que l'entendement ait pu voir s'il y a du mal à « la vouloir ou à la fuir, la faire ou la laisser, telle « action n'est ni bonne ni mauvaise, d'autant qu'avant « cette perquisition, cette vue et réflexion de l'esprit « dessus les qualités bonnes ou mauvaises de la chose « à laquelle on s'occupe, l'action avec laquelle on la fait « n'est volontaire [1]. »

Hé bien! me dit le père, êtes-vous content? Il semble, repartis-je, qu'Aristote est de l'avis du père Bauny; mais cela ne laisse pas de me surprendre. Quoi, mon père! il ne suffit pas, pour agir volontairement, qu'on sache ce que l'on fait, et qu'on ne le fasse que parce qu'on le veut faire; mais il faut de plus « que l'on voie, que l'on « sache et que l'on pénètre ce qu'il y a de bien et de

1. Éthiques à Nicomaque, début du 3e livre, l. 17.

« mal dans cette action? » Si cela est, il n'y a guère d'actions volontaires dans la vie; car on ne pense guère à tout cela. Que de jurements dans le jeu, que d'excès dans les débauches, que d'emportements dans le carnaval qui ne sont point volontaires, et par conséquent ni bons, ni mauvais, pour n'être point accompagnés de ces *réflexions d'esprit sur les qualités bonnes ou mauvaises* de ce que l'on fait! Mais est-il possible, mon père, qu'Aristote ait eu cette pensée; car j'avois ouï dire que c'étoit un habile homme? Je m'en vas vous en éclaircir, me dit mon janséniste. Et ayant demandé au père la Morale d'Aristote, il l'ouvrit au commencement du troisième livre, d'où le père Bauny a pris les paroles qu'il en rapporte, et dit à ce bon père : Je vous pardonne d'avoir cru, sur la foi du père Bauny, qu'Aristote ait été de ce sentiment. Vous auriez changé d'avis, si vous l'aviez lu vous-même. Il est bien vrai qu'il enseigne « qu'afin qu'une action soit volontaire il faut connaître « les particularités de cette action, SINGULA *in quibus est* « *actio.* » Mais qu'entend-il par là, sinon les circonstances particulières de l'action, ainsi que les exemples qu'il en donne le justifient clairement, n'en rapportant point d'autre que de ceux où l'on ignore quelqu'une de ces circonstances, comme « d'une personne qui, vou- « lant monter une machine, en décoche un dard qui « blesse quelqu'un; et de Mérope, qui tua son fils en « pensant tuer son ennemi, » et autres semblables?

Vous voyez donc par là quelle est l'ignorance qui rend les actions involontaires; et que ce n'est que celle des circonstances particulières qui est appelée par les théologiens, comme vous le savez fort bien, mon père, l'*ignorance du fait*. Mais, quant à celle du *droit*, c'est-à-dire quant à l'ignorance du bien et du mal qui est en l'action, de laquelle seule il s'agit ici, voyons si Aris-

tote est de l'avis du père Bauny. Voici les paroles de ce philosophe : « Tous les méchants ignorent ce qu'ils « doivent faire et ce qu'ils doivent fuir ; et c'est cela « même qui les rend méchants et vicieux. C'est pour- « quoi on ne peut pas dire que, parce qu'un homme « ignore ce qu'il est à propos qu'il fasse pour satisfaire « à son devoir, son action soit involontaire. Car cette « ignorance dans le choix du bien et du mal ne fait « pas qu'une action soit involontaire, mais seulement « qu'elle est vicieuse. L'on doit dire la même chose de « celui qui ignore en général les règles de son devoir, « puisque cette ignorance rend les hommes dignes de « blâme, et non d'excuse. Et ainsi l'ignorance qui rend « les actions involontaires et excusables est seulement « celle qui regarde le fait en particulier, et ses circon- « stances singulières : car alors on pardonne à un « homme, et on l'excuse, et on le considère comme « ayant agi contre son gré [1]. »

Après cela, mon père, direz-vous encore qu'Aristote soit de votre opinion? Et qui ne s'étonnera de voir qu'un philosophe païen ait été plus éclairé que vos docteurs en une matière aussi importante à toute la morale et à la conduite même des âmes, qui est la connoissance des conditions qui rendent les actions volontaires ou involontaires, et qui ensuite les excusent ou ne les excusent pas de péché? N'espérez donc plus rien, mon père, de ce prince des philosophes, et ne résistez plus au prince des théologiens, qui décide ainsi ce point au livre Ier de ses Rétr., chap. xv : « Ceux qui pèchent par « ignorance, ne font leur action que parce qu'ils la veu- « lent faire, quoiqu'ils pèchent sans qu'ils veuillent

1. Ces deux ignorances se touchent et se rencontrent en plus d'une circonstance.

« pécher. Et ainsi ce péché même d'ignorance ne peut « être commis que par la volonté de celui qui le commet, « mais par une volonté qui se porte à l'action, et non « au péché, ce qui n'empêche pas néanmoins que l'action « ne soit péché, parce qu'il suffit pour cela qu'on ait fait « ce qu'on étoit obligé de ne point faire [1]. »

Le père me parut surpris, et plus encore du passage d'Aristote, que de celui de saint Augustin. Mais, comme il pensoit à ce qu'il devoit dire, on vint l'avertir que madame la maréchale de... et madame la marquise de... le demandoient. Et ainsi, en nous quittant à la hâte : J'en parlerai, dit-il, à nos pères; ils y trouveront bien quelque réponse. Nous en avons ici de bien subtils. Nous l'entendîmes bien; et quand je fus seul avec mon ami, je lui témoignai d'être étonné du renversement que cette doctrine apportoit dans la morale. A quoi il me répondit qu'il étoit bien étonné de mon étonnement. Ne savez-vous donc pas encore que leurs excès sont beaucoup plus grands dans la morale que dans les autres matières [2]? Il m'en donna d'étranges exemples, et remit le reste à une autre fois. J'espère que ce que j'en apprendrai sera le sujet de notre premier entretien.

Je suis, etc.

1. Saint Augustin, *Retractationes*.
2. C'est le sujet des lettres suivantes.

TREIZIÈME LETTRE

AVERTISSEMENT

A mesure que les *Lettres provinciales* se succèdent, la véhémence de Pascal, de plus en plus stimulée par les impostures et les calomnies de ses adversaires, va toujours en croissant; à partir de la dixième, l'invective directe, ardente, passionnée remplace la raillerie et l'ironie. Au lieu de faire rire aux dépens des jésuites, il soulève contre eux l'indignation de tous les chrétiens, de tous les honnêtes gens et la conscience publique. Il a dit lui-même dans la lettre précédente. « Ce que j'ai fait n'est qu'un jeu avant le véritable combat. J'ai montré les blessures qu'on vous peut faire, plutôt que je ne vous en ai fait » ; ces blessures il va maintenant les faire, et bien profondes, sinon mortelles. Rien ne subsiste plus de la mise en scène des premières lettres que nous avons décrite. Il aurait été difficile d'ailleurs de continuer cette fiction et ce dialogue avec quelque vraisemblance devant les énormités, de plus en plus grandes, complaisamment étalées par le bon père. Montalte ne pouvait, sans manquer à son rôle d'honnêteté et de piété, se contenir plus longtemps ; il éclate dans les lettres suivantes où il prend directement à partie les jésuites. Ce n'est plus à un ami de province qu'il écrit. Il s'adresse à « mes révérends pères », c'est-à-dire directement à l'ordre tout entier.

Avec quelle nouvelle vigueur il accumule les preuves les plus accablantes contre tant de décisions de leurs casuistes opposées non seulement à l'Évangile, mais à l'honneur et à l'équité du monde!

Dans cette treizième lettre, la seule dont nous ayons particulièrement à nous occuper, il revient sur la question de l'homicide [1]. Jamais n'a été plus éloquemment plaidée la grande cause du respect de la vie humaine, jamais n'a été plus sévèrement condamné, sous toutes ses formes et sous tous les prétextes, le crime de l'homicide, « le seul entre tous qui détruit tout ensemble l'État et l'Église, la nature et la piété [2] ».

Les casuistes eussent voulu accommoder avec la religion le point d'honneur mondain, et ménager les préjugés et les passions des hommes de cour et de guerre, portant l'épée au côté et toujours prêts à la tirer, en dépit des lois les plus sévères, pour venger dans le sang la moindre des injures ou leur orgueil blessé. Pascal accuse les révérends pères d'avoir mis, contrairement à l'Évangile et aux lois, le poignard à la main de tout chrétien pour frapper qui les offense.

Il est vrai que par un correctif prudent ils distinguaient la pratique de la spéculation. Ils disaient bien qu'en théorie, il est permis de tuer pour un soufflet, ou même pour une calomnie, mais ils ajoutaient que cela ne doit pas être admis facilement en pratique. Avec quelle ironie, avec quelle éloquence Pascal ne fait-il pas justice de cette cauteleuse distinction? La pratique ne doit-elle pas suivre naturellement de la théorie? « Vous n'approuvez pas toujours, dit-il, dans la pratique, ces meurtres et ces crimes que vous trouvez permis dans la spéculation pour vous mettre à couvert du côté des juges... Je ne vous reproche pas de craindre les juges, mais de ne craindre que les juges et non pas le juge des juges... Vous êtes hardis contre Dieu et timides contre les hommes. » Il termine par un coup de tonnerre oratoire, dit Sainte-

1. Voir la 7e *lettre*.
2. 14e *lettre*.

Beuve, en nous transportant, comme fera Massillon, dans le sermon du petit nombre des élus au jugement dernier, à ce dernier jour, « où tous vos auteurs s'élèveront les uns contre les autres pour se condamner réciproquement dans leurs effroyables excès contre la loi de J.-C. »

Que la doctrine de Lessius sur l'homicide est la même que celle de Victoria. Combien il est facile de passer de la spéculation à la pratique. Pourquoi les jésuites se sont servis de cette vaine distinction, et combien elle est inutile pour les justifier.

Du 30 septembre 1656.

Mes révérends pères,

Je viens de voir votre dernier écrit, où vous continuez vos impostures jusqu'à la vingtième, en déclarant que vous finissez par là cette sorte d'accusation, qui faisoit votre première partie, pour en venir à la seconde, où vous devez prendre une nouvelle manière de vous défendre, en montrant qu'il y a bien d'autres casuistes que les vôtres qui sont dans le relâchement, aussi bien que vous. Je vois donc maintenant, mes pères, à combien d'impostures j'ai à répondre : et puisque la quatrième où nous en sommes demeurés est sur le sujet de l'homicide, il sera à propos, en y répondant, de satisfaire en même temps aux 11, 13, 14, 15, 16, 17, et 18e, qui sont sur le même sujet [1].

1. Dans une réponse qu'ils venaient de faire paraître, les jésuites avaient attribué à Montalte 29 impostures numérotées une à une.

Je justifierai donc, dans cette lettre, la vérité de mes citations contre les fausetés que vous m'imposez. Mais parce que vous avez osé avancer dans vos écrits, « que « les sentiments de vos auteurs sur le meurtre sont con- « formes aux décisions des papes et des lois ecclésiasti- « ques, » vous m'obligerez à détruire, dans ma lettre suivante, une proposition si téméraire et si injurieuse à l'Église. Il importe de faire voir qu'elle est exempte de vos corruptions, afin que les hérétiques ne puissent pas se prévaloir de vos égarements pour en tirer des conséquences qui la déshonorent. Et ainsi, en voyant d'une part vos pernicieuses maximes, et de l'autre les canons de l'Église qui les ont toujours condamnées, on trouvera tout ensemble, et ce qu'on doit éviter, et ce qu'on doit suivre.

Votre quatrième imposture est sur une maxime touchant le meurtre, que vous prétendez que j'ai faussement attribuée à Lessius. C'est celle-ci : « Celui qui a « a reçu un soufflet peut poursuivre à l'heure même son « ennemi, et même à coups d'épée, non pas pour se ven- « ger, mais pour préparer son honneur. » Sur quoi vous dites que cette opinion-là est du casuiste Victoria. Et ce n'est pas encore là le sujet de la dispute, car il n'y a point de répugnance à dire qu'elle soit tout ensemble de Victoria et de Lessius, puisque Lessius dit lui-même qu'elle est aussi de Navarre et de votre père Henriquez, qui enseignent « que celui qui a reçu un « soufflet peut à « l'heure même poursuivre son homme, et lui donner « autant de coups qu'il jugera nécessaire pour réparer « son honneur. » Il est donc seulement question de savoir si Lessius est du sentiment de ces auteurs, aussi bien que son confrère. Et c'est pourquoi vous ajoutez : « Que « Lessius ne rapporte cette opinion que pour la réfuter « et qu'ainsi je lui attribue un sentiment qu'il n'allègue

« que pour le combattre, qui est l'action du monde la « plus lâche et la plus honteuse à un écrivain. » Or je soutiens, mes pères, qu'il ne la rapporte que pour la suivre. C'est une question de fait qu'il sera bien facile de décider. Voyons donc comment vous prouvez ce que vous dites, et vous verrez ensuite comment je prouve ce que je dis.

Pour montrer que Lessius n'est pas de ce sentiment, vous dites qu'il en condamne la pratique : et pour prouver cela, vous rapportez un de ces passages, liv. II, c. IX, n° 82, où il dit ces mots : « J'en condamne la pratique. » Je demeure d'accord que si on cherche ces paroles dans Lessius, au nombre 82, où vous les citez, on les y trouvera. Mais que dira-t-on, mes pères, quand on verra en même temps qu'il traite en cet endroit d'une question toute différente de celle dont nous parlons, et que l'opinion, dont il dit en ce lieu-là qu'il en condamne la pratique, n'est en aucune sorte celle dont il s'agit ici, mais une autre toute séparée ? Cependant il ne faut, pour en être éclairci, qu'ouvrir le livre même où vous renvoyez ; car on y trouvera toute la suite de son discours en cette manière.

Il traite la question « savoir si on peut tuer pour un « soufflet, » au nombre 79, et il la finit au nombre 80, sans qu'il y ait en tout cela un seul mot de condamnation. Cette question étant terminée, il en commence une nouvelle en l'art. 81, « savoir si on peut tuer pour des « médisances ». Et c'est sur celle-là qu'il dit, au n° 82, ces paroles que vous avez citées : « J'en condamne la « pratique. »

N'est-ce donc pas une chose honteuse, mes pères, que vous osiez produire ces paroles pour faire croire que Lessius condamne l'opinion qu'on peut tuer pour un soufflet, et que, n'en ayant rapporté en tout que cette

seule preuve, vous triomphiez là-dessus, en disant, comme vous faites : « Plusieurs personnes d'honneur « dans Paris ont déjà reconnu cette insigne fausseté « par la lecture de Lessius, et ont appris par là quelle « créance on doit avoir à ce calomniateur ? » Quoi! mes pères, est-ce ainsi que vous abusez de la créance que ces personnes d'honneur ont en vous? Pour leur faire entendre que Lessius n'est pas d'un sentiment, vous leur ouvrez son livre en un endroit où il en condamne un autre; et comme ces personnes n'entrent pas en défiance de votre bonne foi, et ne pensent pas à examiner s'il s'agit en ce lieu-là de la question contestée, vous trompez ainsi leur crédulité. Je m'assure, mes pères, que pour vous garantir d'un si honteux mensonge, vous avez eu recours à votre doctrine des équivoques, et que, lisant ce passage *tout haut*, vous disiez *tout bas* qu'il s'y agissoit d'une autre matière. Mais je ne sais si cette raison, qui suffit bien pour satisfaire votre conscience, suffira pour satisfaire la plus juste plainte que vous feront ces gens d'honneur quand ils verront que vous les avez joués de cette sorte.

Empêchez-les donc bien, mes pères, de voir mes lettres, puisque c'est le seul moyen qui vous reste pour conserver encore quelque temps votre crédit. Je n'en use pas ainsi des vôtres; j'en envoie à tous mes amis; je souhaite que tout le monde les voie; et je crois que nous avons tous raison. Car enfin, après avoir publié cette quatrième imposture avec tant d'éclat, vous voilà décriés, si on vient à savoir que vous y avez supposé un passage pour un autre. On jugera facilement que si vous eussiez trouvé ce que vous demandiez au lieu même où Lessius traite cette matière, vous ne l'eussiez pas été chercher ailleurs; et que vous n'y avez eu recours que parce que vous n'y voyiez rien qui fût favorable à votre

dessein. Vous vouliez faire trouver dans Lessius ce que vous dites dans votre Imposture, p. 10, l. 12, « qu'il « n'accorde pas que cette opinion soit probable dans la « spéculation »; et Lessius dit expressément en sa conclusion, n° 80 : « Cette opinion, qu'on peut tuer pour « un soufflet reçu, est probable dans la spéculation. » N'est-ce pas là mot à mot le contraire de votre discours? Et qui peut assez admirer avec quelle hardiesse vous produisiez en propres termes le contraire d'une vérité de fait? de sorte qu'au lieu que vous concluiez de votre passage supposé, que Lessius n'étoit pas de ce sentiment, il se conclut fort bien, de son véritable passage, qu'il est de ce même sentiment.

Vous vouliez encore faire dire à Lessius « qu'il en con- « damne la pratique ». Et comme je l'ai déjà dit, il ne se trouve pas une seule parole de condamnation en ce lieu-là; mais il parle ainsi : « Il semble qu'on n'en doit pas « FACILEMENT permettre la pratique : *in praxi non vide-* « *tur* FACILE PERMITTENDA. » Est-ce là, mes pères, le langage d'un homme qui *condamne* une maxime? Diriez-vous qu'il ne faut pas *permettre facilement*, dans la pratique, les adultères ou les incestes? Ne doit-on pas conclure au contraire que, puisque Lessius ne dit autre chose sinon que la pratique n'en doit pas être facilement permise, son sentiment est que cette pratique peut être quelquefois permise, quoique rarement? Et comme s'il eût voulu apprendre à tout le monde quand on la doit permettre, et ôter aux personnes offensées les scrupules qui les pourroient troubler mal à propos, ne sachant en quelles occasions il leur est permis de tuer dans la pratique, il a besoin de leur marquer ce qu'ils doivent éviter pour pratiquer cette doctrine en conscience. Écoutez-le, mes pères. « Il semble, dit-il, qu'on ne doit pas « le permettre facilement, A CAUSE du danger qu'il y a

« qu'on agisse en cela par haine, ou par vengeance, ou « avec excès, ou que cela ne causât trop de meurtres. » De sorte qu'il est clair que ce meurtre restera tout à fait permis dans la pratique, selon Lessius, si on évite ces inconvénients, c'est-à-dire si l'on peut agir sans haine, sans vengeance, et dans des circonstances qui n'attirent pas beaucoup de meurtres. En voulez-vous un exemple, mes pères? En voici un assez nouveau ; c'est celui du soufflet de Compiègne. Car vous avouerez que celui qui l'a reçu a témoigné, par la manière dont il s'est conduit, qu'il étoit assez maître des mouvements de haine et de vengeance. Il ne lui restoit donc qu'à éviter un trop grand nombre de meurtres; et vous savez, mes pères, qu'il est si rare que des jésuites donnent des soufflets aux officiers de la maison du roi, qu'il n'y avoit pas à craindre qu'un meurtre en cette occasion en eût tiré beaucoup d'autres en conséquence. Et ainsi vous ne sauriez nier que ce jésuite ne fût tuable en sûreté de conscience, et que l'offensé ne pût en cette rencontre pratiquer envers lui la doctrine de Lessius. Et peut-être, mes pères, qu'il l'eût fait s'il eût été instruit dans votre école, et s'il eût appris d'Escobar [1] « qu'un homme qui a reçu « un soufflet est réputé sans honneur jusqu'à ce qu'il ait « tué celui qui le lui a donné ». Mais vous avez sujet de croire que les instructions fort contraires qu'il a reçues d'un curé que vous n'aimez pas trop n'ont pas peu contribué en cette occasion à sauver la vie à un jésuite.

Ne nous parlez donc plus de ces inconvénients qu'on peut éviter en tant de rencontres, et hors lesquels le

1. Jésuite et casuiste espagnol, dont il a été fort question dans les précédentes lettres et dont la morale relâchée et les distinctions sophistiques ont été justement flétries et tournées en ridicule par Pascal. Escobarder, escobarderies sont des mots qui ont passé dans la langue.

meurtre est permis, selon Lessius, dans la pratique même. C'est ce qu'ont bien reconnu vos auteurs, cités par Escobar dans la *Pratique de l'homicide selon votre société*, tr. 1, ex. 7, n° 48. « Est-il permis, dit-il, de tuer « celui qui a donné un soufflet ? Lessius dit que cela est « permis dans la spéculation, mais qu'on ne le doit pas « conseiller dans la pratique, *non consulendum in praxi*, « à cause du danger de la haine ou des meurtres nuisibles « à l'État qui en pourroient arriver. MAIS LES AUTRES ONT « JUGÉ QU'EN ÉVITANT CES INCONVÉNIENTS CELA EST PERMIS « ET SUR DANS LA PRATIQUE : *in praxi probabilem et tutam* « *judicarunt Henriquez*, etc. » Voilà comment les opinions s'élèvent peu à peu jusqu'au comble de la probabilité. Car vous y avez porté celle-ci, en la permettant enfin sans aucune distinction de spéculation ni de pratique, en ces termes : « Il est permis, lorsqu'on a reçu « un soufflet, de donner incontinent un coup d'épée, non « pas pour se venger, mais pour conserver son honneur. » C'est ce qu'ont enseigné vos pères à Caen, en 1644, dans leurs écrits publics, que l'Université produisit au parlement, lorsqu'elle y présenta sa troisième requête contre votre doctrine de l'homicide, comme il se voit en la page 339 du livre qu'elle en fit alors imprimer.

Remarquez donc, mes pères, que vos propres auteurs ruinent d'eux-mêmes cette vaine distinction de spéculation et de pratique que l'Université avoit traitée de ridicule, et dont l'invention est un secret de votre politique qu'il est bon de faire entendre. Car, outre que l'intelligence en est nécessaire pour les quinze, seize, dix-sept et dix-huitième impostures, il est toujours à propos de découvrir peu à peu les principes de cette politique mystérieuse.

Quand vous avez entrepris de décider les cas de conscience d'une manière favorable et accommodante, vous

en avez trouvé où la religion seule étoit intéressée, comme les questions de la contrition, de la pénitence, de l'amour de Dieu, et de toutes celles qui ne touchent que l'intérieur des consciences. Mais vous en avez trouvé d'autres où l'État a intérêt aussi bien que la religion, comme sont celles de l'usure, des banqueroutes, de l'homicide, et autres semblables; et c'est une chose bien sensible à ceux qui ont un véritable amour pour l'Église, de voir qu'en une infinité d'occasions où vous n'avez eu que la religion à combattre, vous en avez renversé les lois sans réserve, sans distinction et sans crainte, comme il se voit dans vos opinions si hardies contre la pénitence et l'amour de Dieu; parce que vous saviez que ce n'est pas ici le lieu où Dieu exerce visiblement sa justice. Mais dans celles où l'État est intéressé aussi bien que la religion, l'appréhension que vous avez eue de la justice des hommes vous a fait partager vos décisions, et former deux questions sur ces matières : l'une que vous appelez *de spéculation*, dans laquelle, en considérant ces crimes en eux-mêmes, sans regarder à l'intérêt de l'État, mais seulement à la loi de Dieu qui les défend, vous les avez permis, sans hésiter, en renversant ainsi la loi de Dieu qui les condamne; l'autre, que vous appelez *de pratique*, dans laquelle, en considérant le dommage que l'État en recevroit, et la présence des magistrats qui maintiennent la sûreté publique, vous n'approuvez pas toujours dans la pratique ces meurtres et ces crimes que vous trouvez permis dans la spéculation, afin de vous mettre par là à couvert du côté des juges. C'est ainsi, par exemple, que, sur cette question, « s'il est permis de tuer pour des médisances, » vos auteurs, Filiutius, tr. 29, cap. III, n. 52; Reginaldus, l. XXI, cap. v, n. 63, et les autres répondent : « Cela est permis dans la spéculation, *ex probabili opi-*

« *nione licet;* mais je n'en approuve pas la pratique, à « cause du grand nombre de meurtres qui en arrive- « roient et feroient tort à l'État, si on tuoit tous les médi- « sants; et qu'ainsi on en seroit puni en justice en tuant « pour ce sujet. » Voilà de quelle sorte vos opinions commencent à paroître sous cette distinction, par le moyen de laquelle vous ne ruinez que la religion, sans blesser encore sensiblement l'État. Par là vous croyez être en assurance. Car vous vous imaginez que le crédit que vous avez dans l'Église empêchera qu'on ne punisse vos attentats contre la vérité; et que les précautions que vous apportez pour ne mettre pas facilement ces permissions en pratique, vous mettront à couvert de la part des magistrats, qui, n'étant pas juges des cas de conscience, n'ont proprement intérêt qu'à la pratique extérieure. Ainsi une opinion qui seroit condamnée sous le nom de pratique se produit en sûreté sous le nom de spéculation. Mais cette base étant affermie, il n'est pas difficile d'y élever le reste de vos maximes. Il y avoit une distance infinie entre la défense que Dieu a faite de tuer, et la permission spéculative que vos auteurs en ont donnée. Mais la distance est bien petite de cette permission à la pratique. Il ne reste seulement qu'à montrer que ce qui est permis dans la spéculation l'est bien aussi dans la pratique. On ne manquera pas de raisons pour cela. Vous en avez bien trouvé en des cas plus difficiles. Voulez-vous voir, mes pères, par où l'on y arrive? suivez ce raisonnement d'Escobar, qui l'a décidé nettement dans le premier des six tomes de sa grande théologie morale, dont je vous ai parlé, où il est tout autrement éclairé que dans ce Recueil qu'il avoit fait de vos vingt-quatre vieillards; car, au lieu qu'il avoit pensé en ce temps-là qu'il pouvoit y avoir des opinions probables dans la spéculation qui ne fussent pas

sûres dans la pratique, il a connu le contraire depuis, et l'a fort bien établi dans ce dernier ouvrage : tant la doctrine de la probabilité en général reçoit d'accroissement par le temps, aussi bien que chaque opinion probable en particulier. Écoutez-le donc *in prælog.*, c. III, n. 15. « Je ne vois pas, dit-il, comment il se pourroit « faire que ce qui paroît permis dans la spéculation ne « le fût pas dans la pratique, puisque ce qu'on peut faire « dans la pratique dépend de ce qu'on trouve permis « dans la spéculation, et que ces choses ne diffèrent « l'une de l'autre que comme l'effet de la cause. Car la « spéculation est ce qui détermine à l'action. D'où IL « S'ENSUIT QU'ON PEUT EN SURETÉ DE CONSCIENCE SUIVRE « DANS LA PRATIQUE LES OPINIONS PROBABLES DANS LA SPÉ- « CULATION, et même avec plus de sûreté que celles « qu'on n'a pas si bien examinées spéculativement. »

En vérité, mes pères, votre Escobar raisonne assez bien quelquefois. Et en effet, il y a tant de liaison entre la spéculation et la pratique, que, quand l'une a pris racine, vous ne faites plus difficulté de permettre l'autre sans déguisement. C'est ce qu'on a vu dans la permission de tuer pour un soufflet, qui de la simple spéculation, a été portée hardiment par Lessius à une pratique *qu'on ne doit pas facilement accorder*, et de là par Escobar *à une pratique facile;* d'où vos pères de Caen l'ont conduite à une permission pleine, sans distinction de théorie et de pratique, comme vous l'avez déjà vu.

C'est ainsi que vous faites croître peu à peu vos opinions. Si elles paroissoient tout à coup dans leur dernier excès, elles causeroient de l'horreur; mais ce progrès lent et insensible y accoutume doucement les hommes, et en ôte le scandale. Et par ce moyen la permission de tuer, si odieuse à l'État et à l'Église, s'introduit premiè-

rement dans l'Église, et ensuite de l'Église dans l'État.

On a vu un semblable succès de l'opinion de tuer pour des médisances. Car elle est aujourd'hui arrivée à une permission pareille sans aucune distinction. Je ne m'arrêterois pas à vous en rapporter les passages de vos pères, si cela n'étoit nécessaire pour confondre l'assurance que vous avez eue de dire deux fois dans votre quinzième imposture, p. 26 et 30, « qu'il n'y a pas « un jésuite qui permette de tuer pour des médisances ». Quand vous dites cela, mes pères, vous devriez empêcher que je ne le visse, puisqu'il m'est si facile d'y répondre. Car, outre que vos pères Reginaldus, Filitius, etc., l'ont permis dans la spéculation, comme je l'ai déjà dit, et que de là le principe d'Escobar nous mène sûrement à la pratique, j'ai à vous dire de plus que vous avez plusieurs auteurs qui l'ont permis en mots propres, et entre autres le père Héreau dans ses leçons publiques, ensuite desquelles le roi fit mettre en arrêt en votre maison pour avoir enseigné, outre plusieurs erreurs, « que quand celui qui nous décrie devant « des gens d'honneur continue après l'avoir averti de « cesser, il nous est permis de le tuer; non pas véritablement en public, de peur de scandale, mais en « cachette, SED CLAM ».

Je vous ai déjà parlé du père l'Amy, et vous n'ignorez pas que sa doctrine sur ce sujet a été censurée en 1649 par l'université de Louvain. Et néanmoins il n'y a pas encore deux mois que votre père Des Bois a soutenu à Rouen cette doctrine censurée du père l'Amy, et a enseigné « qu'il est permis à un religieux de défendre « l'honneur qu'il a acquis par sa vertu, MÊME EN TUANT « celui qui attaque sa réputation, ETIAM CUM MORTE « INVASORIS ». Ce qui a causé un tel scandale en cette ville-là, que tous les curés se sont unis pour lui faire

imposer silence, et l'obliger à rétracter sa doctrine par les voies canoniques. L'affaire en est à l'officialité.

Que voulez-vous donc dire, mes pères? Comment entreprenez-vous de soutenir après cela « qu'aucun « jésuite n'est d'avis qu'on puisse tuer pour des médi- « sances? » Et falloit-il autre chose pour vous en convaincre que les opinions mêmes de vos pères que vous rapportez, puisqu'ils ne défendent pas spéculativement de tuer, mais seulement dans la pratique, « à cause du « mal qui en arriveroit à l'État? » Car je vous demande sur cela, mes pères, s'il s'agit dans nos disputes d'autre chose, sinon d'examiner si vous avez renversé la loi de Dieu qui défend l'homicide. Il n'est pas question de savoir si vous avez blessé l'État, mais la religion. A quoi sert-il donc, dans ce genre de dispute, de montrer que vous avez épargné l'État, quand vous faites voir en même temps que vous avez détruit la religion, en disant, comme vous faites, p. 28, l. III, « que le sens de Regi- « naldus sur la question de tuer pour des médisances, « est qu'un particulier a droit d'user de cette sorte de « défense, la considérant simplement en elle-même? » Je n'en veux pas davantage que cet aveu pour vous confondre. « Un particulier, dites-vous, a droit d'user « de cette défense, » c'est-à-dire de tuer pour des médisances, « en considérant la chose en elle-même »; et par conséquent, mes pères, la loi de Dieu qui défend de tuer est ruinée par cette décision.

Et il ne sert de rien de dire ensuite, comme vous faites, « que cela est illégitime et criminel, même selon « la loi de Dieu, à raison des meurtres et des désordres « qui en arriveroient dans l'État, parce qu'on est obligé, « selon Dieu, d'avoir égard au bien de l'État ». C'est sortir de la question. Car, mes pères, il y a deux lois à observer : l'une qui défend de tuer, l'autre qui défend

de nuire à l'État. Reginaldus n'a pas peut-être violé la loi qui défend de nuire à l'État, mais il a violé certainement celle qui défend de tuer. Or, il ne s'agit ici que de celle-là seule. Outre que vos autres pères, qui ont permis ces meurtres dans la pratique, ont ruiné l'une aussi bien que l'autre. Mais allons plus avant, mes pères. Nous voyons bien que vous défendez quelquefois de nuire à l'État, et vous dites que votre dessein en cela est d'observer la loi de Dieu qui oblige à le maintenir. Cela peut être véritable, quoiqu'il ne soit pas certain, puisque vous pourriez faire la même chose par la seule crainte des juges. Examinons donc, je vous prie, de quel principe part ce mouvement.

N'est-il pas vrai, mes pères, que si vous regardiez véritablement Dieu, et que l'observation de sa loi fût le premier et principal objet de votre pensée, ce respect régneroit uniformément dans toutes vos décisions importantes, et vous engageroit à prendre dans toutes ces occasions l'intérêt de la religion? Mais si l'on voit au contraire que vous violez en tant de rencontres les ordres les plus saints que Dieu ait imposés aux hommes quand il n'y a que sa loi à combattre; et que, dans les occasions mêmes dont il s'agit, vous anéantissez la loi de Dieu, qui défend ces actions comme criminelles en elles-mêmes, et ne témoignez craindre de les approuver dans la pratique que par la crainte des juges, ne nous donnez-vous pas sujet de juger que ce n'est point Dieu que vous considérez dans cette crainte; et que, si en apparence vous maintenez sa loi en ce qui regarde l'obligation de ne pas nuire à l'État, ce n'est pour sa loi même, mais pour arriver à vos fins, comme ont toujours fait les moins religieux politiques!

Quoi, mes pères! vous nous direz qu'en ne regardant que la loi de Dieu qui défend l'homicide, on a droit de

tuer pour des médisances? Et après avoir ainsi violé la loi éternelle de Dieu, vous croirez lever le scandale que vous avez causés, et nous persuader de votre respect envers lui en ajoutant que vous en défendez la pratique pour des considérations d'État, et par la crainte des juges? N'est-ce pas au contraire exciter un scandale nouveau? non pas par le respect que vous témoignez en cela pour les juges; car ce n'est pas cela que je vous reproche, et vous vous jouez ridiculement là-dessus, page 29. Je ne vous reproche pas de craindre les juges, mais de ne craindre que les juges. C'est cela que je blâme; parce que c'est faire Dieu moins ennemi des crimes que les hommes. Si vous disiez qu'on peut tuer un médisant selon les hommes, mais non pas selon Dieu, cela seroit moins insupportable; mais quand vous prétendez que ce qui est trop criminel pour être souffert par les hommes soit innocent et juste aux yeux de Dieu qui est la justice même, que faites-vous autre chose, sinon montrer à tout le monde que, par cet horrible renversement si contraire à l'esprit des saints, vous êtes hardis contre Dieu, et timides envers les hommes? Si vous aviez voulu condamner sincèrement ces homicides, vous auriez laissé subsister l'ordre de Dieu qui les défend; et si vous aviez osé permettre d'abord ces homicides, vous les auriez permis ouvertement, malgré les lois de Dieu et des hommes. Mais, comme vous avez voulu les permettre insensiblement, et surprendre les magistrats qui veillent à la sûreté publique, vous avez agi finement en séparant vos maximes, et proposant d'un côté « qu'il est permis, dans la spéculative, de tuer « pour des médisances » (car on vous laisse examiner les choses dans la spéculation), et produisant d'un autre côté cette maxime détachée, « que ce qui est permis « dans la spéculation l'est bien aussi dans la pratique. »

Car quel intérêt l'État semble-t-il avoir dans cette proposition générale et métaphysique? Et ainsi, ces deux principes peu suspects étant reçus séparément, la vigilance des magistrats est trompée; puisqu'il ne faut plus que rassembler ces maximes pour en tirer cette conclusion où vous tendez qu'on peut donc tuer dans la pratique pour de simples médisances.

Car c'est encore ici, mes pères, une des plus subtiles adresses de votre politique, de séparer dans vos écrits les maximes que vous assemblez dans vos avis. C'est ainsi que vous avez établi à part votre doctrine de la probabilité, que j'ai souvent expliquée. Et ce principe général étant affermi, vous avancez séparément des choses qui, pouvant être innocentes d'elles-mêmes, deviennent horribles étant jointes à ce pernicieux principe. J'en donnerai pour exemple ce que vous avez dit page 11, dans vos Impostures, et à quoi il faut que je réponde : « Que plusieurs théologiens célèbres sont « d'avis qu'on peut tuer pour un soufflet reçu. » Il est certain, mes pères, que, si une personne qui ne tient point à la probabilité avoit dit cela, il n'y auroit rien à reprendre, puisqu'on ne feroit alors qu'un simple récit qui n'auroit aucune conséquence. Mais vous, mes pères, et tous ceux qui tiennent cette dangereuse doctrine : « Que tout ce qu'approuvent des auteurs célèbres est « probable et sûr en conscience, » quand vous ajoutez à cela, « que plusieurs auteurs célèbres sont d'avis qu'on « peut tuer pour un soufflet, » qu'est-ce faire autre chose, sinon de mettre à tous les chrétiens le poignard à la main pour tuer ceux qui les auront offensés, en leur déclarant qu'ils le peuvent faire en sûreté de conscience, parce qu'ils suivront en cela l'avis de tant d'auteurs graves?

Quel horrible langage qui, en disant que des auteurs tiennent une opinion damnable, est en même temps une

décision en faveur de cette opinion damnable, et qui autorise en conscience tout ce qu'il ne fait que rapporter! On l'entend, mes pères, ce langage de votre école. Et c'est une chose étonnante que vous ayez le front de le parler si haut, puisqu'il marque votre sentiment si à découvert, et vous convaine de tenir pour sûr en conscience cette opinion, « qu'on peut tuer pour un soufflet », aussitôt que vous nous avez dit que plusieurs auteurs célèbres la soutiennent.

Vous ne pouvez vous en défendre, mes pères, non plus que vous prévaloir des passages de Vasquez et de Suarez que vous m'opposez, où ils condamnent ces meurtres que leurs confrères approuvent. Ces témoignages, séparés du reste de votre doctrine, pourroient éblouir ceux qui ne l'entendent pas assez. Mais il faut joindre ensemble vos principes et vos maximes. Vous dites donc ici que Vasquez ne souffre point les meurtres. Mais que dites-vous d'un autre côté, mes pères? « Que « la probabilité d'un sentiment n'empêche pas la pro- « babilité du sentiment contraire. » Et en un autre lieu, « qu'il est permis de suivre l'opinion la moins probable « et la moins sûre, en quittant l'opinion la plus proba- « ble et la plus sûre. » Que s'ensuit-il de tout cela ensemble, sinon que nous avons une entière liberté de conscience pour suivre celui qui nous plaira de tous ces avis opposés? Que devient donc, mes pères, le fruit que vous espériez de toutes ces citations? Il disparoît, puisqu'il ne faut, pour votre condamnation, que rassembler ces maximes que vous séparez pour votre justification. Pourquoi produisez-vous donc ces passages de vos auteurs que je n'ai point cités, pour excuser ceux que j'ai cités, puisqu'ils n'ont rien de commun? Quel droit cela vous donne-t-il de m'appeler *imposteur?* Ai-je dit que tous vos pères sont dans un même dérèglement? Et

n'ai-je pas fait voir au contraire que votre principal intérêt est d'en avoir de tous avis pour servir à tous vos besoins? A ceux qui voudront tuer on présentera Lessius ; à ceux qui ne voudront pas tuer on produira Vasquez, afin que personne ne sorte malcontent, et sans avoir pour soi un auteur grave. Lessius parlera en païen de l'homicide, et peut-être en chrétien de l'aumône; Vasquez parlera en païen de l'aumône, et en chrétien de l'homicide. Mais par le moyen de la probabilité que Vasquez et Lessius tiennent, et qui rend toutes vos opinions communes, ils se prêteront leurs sentiments les uns aux autres, et seront obligés d'absoudre ceux qui auront agi selon les opinions que chacun d'eux condamne. C'est donc cette variété qui vous confond davantage. L'uniformité seroit plus supportable : et il n'y a rien de plus contraire aux ordres exprès de saint Ignace et de vos premiers généraux que ce mélange confus de toutes sortes d'opinions. Je vous en parlerai peut-être quelque jour, mes pères : et on sera surpris de voir combien vous êtes déchus du premier esprit de votre institut, et que vos propres généraux ont prévu que le dérèglement de votre doctrine dans la morale pourroit être funeste non seulement à votre société, mais encore à l'Église universelle.

Je vous dirai cependant que vous ne pouvez tirer aucun avantage de l'opinion de Vasquez. Ce seroit une chose étrange si, entre tant de jésuites qui ont écrit, il n'y en avoit pas un ou deux qui eussent dit ce que tous les chrétiens confessent. Il n'y a point de gloire à soutenir qu'on ne peut pas tuer pour un soufflet, selon l'Évangile; mais il y a une horrible honte à le nier. De sorte que cela vous justifie si peu qu'il n'y a rien qui vous accable davantage; puisque, ayant eu parmi vous des docteurs qui vous ont dit la vérité, vous n'êtes pas demeurés dans la vérité, et que vous avez mieux aimé

les ténèbres que la lumière. Car vous avez appris de Vasquez « que c'est une opinion païenne, et non pas chré-« tienne, de dire qu'on puisse donner un coup de bâton « à celui qui a donné un soufflet; que c'est ruiner le « Décalogue et l'Évangile de dire qu'on puisse tuer pour « ce sujet, et que les plus scélérats d'entre les hommes « le reconnoissent. » Et cependant vous avez souffert que, contre ces vérités connues, Lessius, Escobar et les autres aient décidé que toutes les défenses que Dieu a faites de l'homicide, n'empêchent point qu'on ne puisse tuer pour un soufflet. A quoi sert-il donc maintenant de produire ce passage de Vasquez contre le sentiment de Lessius, sinon pour montrer que Lessius est un *païen et un scélérat*, selon Vasquez? et c'est ce que je n'oserois dire. Qu'en peut-on conclure, si ce n'est que Lessius *ruine le Décalogue et l'Évangile?* qu'au dernier jour Vasquez condamnera Lessius sur ce point, comme Lessius condamnera Vasquez sur un autre, et que tous vos auteurs s'élèveront en jugement les uns contre les autres pour se condamner réciproquement dans leurs effroyables excès contre la loi de Jésus-Christ?

Concluons donc, mes pères, que puisque votre probabilité rend les bons sentiments de quelques-uns de vos auteurs inutiles à l'Église, et utiles seulement à votre politique, ils ne servent qu'à nous montrer, par leur contrariété, la duplicité de votre cœur, que vous nous avez parfaitement découverte, en nous déclarant d'une part que Vasquez et Suarez sont contraires à l'homicide; et de l'autre, que plusieurs auteurs célèbres sont pour l'homicide : afin d'offrir deux chemins aux hommes, en détruisant la simplicité de l'esprit de Dieu, qui maudit ceux qui sont doubles de cœur, et qui se préparent deux voies, *væ duplici corde, et ingredienti duabus viis!* (Eccl., ii, 14).

OPUSCULES PHILOSOPHIQUES DE PASCAL

ENTRETIEN AVEC DE SACI

SUR ÉPICTÈTE ET MONTAIGNE

AVERTISSEMENT

Cet entretien qui porte si bien l'empreinte du génie de Pascal, qui est la clé, pour ainsi dire, des *Pensées*, et doit leur servir d'introduction, n'a été publié que longtemps après, en 1728, par le P. Desmolets, qui l'a tiré des mémoires encore manuscrits de Fontaine, le pieux et fidèle secrétaire de Saci. Il a été ensuite extrait des *Mémoires* du P. Desmolets et joint aux œuvres de Pascal par les éditeurs ultérieurs et d'abord par l'abbé Bossut; mais Bossut et ceux qui l'ont suivi jusqu'à nos jours avaient eu le tort de ne le reproduire qu'en lui ôtant sa forme originale et son vrai caractère. D'un entretien et d'un dialogue ils avaient fait une série de pensées; ils avaient supprimé le personnage de M. de Saci dont les paroles méritaient d'être conservées même à côté de celles de Pascal: ils en avaient effacé, le plus qu'ils avaient pu, les transitions, le mouvement et la vie, les traits naïfs et familiers.

MM. Cousin, Sainte-Beuve et Havet l'ont rétabli dans sa forme première d'entretien; ils ont restitué à de Saci la place qu'on ne pouvait lui ôter sans défigurer le récit laissé par

1. Continuation des *Mémoires de littérature et d'histoire*, tome V, partie 2.

Fontaine, sans lui ôter sa couleur et en affaiblir singulièrement l'intérêt. Le texte que nous donnons, d'après M. Havet, est le texte même du P. Desmolets qui l'avait pris sur les mémoires encore manuscrits de Fontaine, mais que les éditeurs, qui les publièrent vingt ans plus tard, avaient à tort plus ou moins adouci et embelli en certains passages.

Tout d'abord cependant un doute vient à l'esprit. Si ce morceau est en effet un entretien, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus fugitif, comment a-t-il pu être saisi en quelque sorte au passage, et nous être transmis avec une si fidèle empreinte du génie et du style même de Pascal? Sans doute il est naturel de supposer qu'aussitôt après il a été mis de mémoire sur le papier par Fontaine qui y avait assisté. Toutefois cela ne suffit pas pour expliquer qu'il nous soit parvenu avec ce degré de perfection, de force et de grandeur, sans nulle trace sensible d'altération et de faiblesse. Nous avons peine à comprendre que Cousin, ce grand juge en fait de style et surtout du style de Pascal, le restaurateur du vrai texte des *Pensées*, ait pu dire que si, pour le fond, l'entretien portait le caractère de Pascal, il était indubitablement de Fontaine pour le style. Ce style nous semble supérieur par la vigueur, la fierté, la beauté, non pas seulement à Fontaine, mais, comme le dit M. Havet, à tout autre qu'à Pascal lui-même. Sainte-Beuve dit bien que le propre de la parole de Pascal devait être de se graver et de faire empreinte dans l'esprit de ceux qui l'entendaient. Il est plus probable, suivant la conjecture de M. Havet, que Pascal était venu avec des notes écrites, ou qu'à la prière de M. de Saci il avait rédigé et remis à Fontaine un entretien dont la forte et éloquente conclusion était tout en l'honneur de la grâce, et qui méritait si bien d'être conservé dans les annales de Port-Royal.

La scène se passe à Port-Royal des Champs, vers la fin de 1654 ou au commencement de 1655, un an avant les *Provinciales;* Pascal avait alors trente et un ans. Après l'accident du pont de Neuilly il s'était mis sous la conduite de l'abbé Singlin, le successeur de Saint-Cyran comme directeur

et confesseur de Port-Royal. L'abbé Singlin, après bien des sollicitations, lui avait donné accès à Port-Royal où il venait de temps à autre passer quelques jours dans la prière et la retraite. Là, dit Fontaine, il devait trouver Arnauld qui « lui donnerait le collet pour les sciences et de Saci qui lui apprendrait à les mépriser ». Il faut en quelques mots faire connaître ce personnage qui est l'interlocuteur de Pascal. La peinture que nous a faite Sainte-Beuve de la douce et aimable physionomie de l'abbé de Saci, le récit de sa vie et de sa mort, l'appréciation de son influence, de sa direction et de ses travaux sont un des chapitres les plus intéressants de l'*Histoire de Port-Royal*. De Saci était le frère cadet de M. Le Maître, un des solitaires les plus distingués de Port-Royal. Tout adonné à l'étude des Écritures, il les a entièrement traduites avec talent et succès. Sa traduction de l'Ancien et du Nouveau Testament est le grand monument qu'il a élevé à l'Église et qui recommande sa mémoire.

A la différence d'autres docteurs ou messieurs de Port-Royal, tous plus ou moins cartésiens, il goûtait peu la philosophie, pas plus celle de Descartes que celle d'Aristote, sans cependant négliger les occasions de s'en instruire, comme on le voit par cet entretien. Une partie d'ailleurs de sa conduite était de proportionner et d'accommoder ses sujets de conversation à chacun de ceux auxquels il parlait. S'il voyait M. Champagne, il le mettait sur la peinture, M. Hamon sur la médecine, et tout naturellement Pascal sur la lecture des philosophes.

Pascal ayant dit que ses deux lectures ordinaires en philosophie avaient été Épictète et Montaigne, de Saci le pria de lui en parler à fond. Quant à lui, c'est avec saint Augustin dont il est nourri qu'il va donner la réplique, sans trop de désavantage, à Épictète et à Montaigne. « Il est, dit Sainte-Beuve, le Socrate du dialogue, qui fait l'ignorant, l'étonné qui sourit et voit venir, et se plaît à faire courir d'emblée dans le champ clos du désert le jeune coursier bondissant. »

Pascal n'a pas choisi et rapproché au hasard ces deux noms illustres dans l'histoire de la philosophie et de la

morale. Il les met en regard l'un de l'autre comme les représentants par excellence des deux grands systèmes opposés sur l'homme et sur la nature humaine, comme les défenseurs, dit de Saci, des deux plus grandes sectes du monde. A Épictète se rattachent tous ceux, anciens ou modernes, qui relèvent l'homme, qui lui donnent la lumière et la force, sans nul autre secours supérieur, pour connaître et pratiquer tous ses devoirs, tous ceux en un mot qui ont maintenu que la nature humaine se suffisait à elle-même. En regard est Montaigne, le chef de file de tous ceux qui, pyrrhoniens, athées ou matérialistes, ont cru à l'impuissance de l'esprit humain, qui par suite ont tenu le devoir pour incertain, méconnu notre grandeur morale intérieure, et travaillé à rabaisser la raison et la nature humaines.

Il commence par Épictète, le philosophe qui a, dit-il, le mieux connu les devoirs de l'homme, et il fait un rapide et majestueux tableau de cette première partie de la doctrine stoïque relative aux devoirs. Peut-être peut-on lui reprocher d'avoir trop tiré à lui, pour l'intérêt de sa cause, la doctrine d'Épictète dans le court résumé qu'il en donne. Ainsi tend-il à interpréter en un sens chrétien des devoirs et des vertus qui, chez les stoïciens, ont un tout autre sens. Malgré quelques apparences, dans la soumission et l'humilité que recommande Épictète il n'y a rien qui ressemble à la même vertu dans le chrétien. Il ne paraît pas non plus exact de dire avec Pascal qu'Épictète fait de Dieu le point de départ. Tout au contraire c'est l'homme qu'il met au point de départ et au centre ; c'est l'homme qui, sans nul secours d'en haut, sans rien qui ressemble à la grâce, puise en lui-même toute la force dont il a besoin. Au point de vue de saint Augustin et de la grâce, Pascal a raison d'accuser Épictète avec tous les pélagiens du monde, de se perdre, comme il le dit en terminant, « par la présomption de ce qu'on peut ».

D'Épictète il passe à Montaigne qu'il connaissait mieux et sur lequel il s'étend davantage, étant plein, comme il le dit, de son auteur. On voit, en effet, à quel point il est familier avec lui, et même qu'il a eu quelque peine à se défendre de

ses séductions, par la complaisance avec laquelle il expose son pyrrhonisme, dont on trouvera plus d'une trace dans les *Pensées*, par l'aisance avec laquelle tantôt il imite ses tours et son langage, tantôt il reprend ses maximes éparses et flottantes pour les enchaîner les unes aux autres avec une rigueur qui n'était pas dans le génie de Montaigne. Quelle morale la raison, sans la lumière de la foi, peut-elle dicter à l'homme, voilà ce qu'il a voulu savoir et montrer? Or nul, mieux que Montaigne, ne se prêtait à cette expérience. Aucun auteur en effet n'a mieux fait voir que, la révélation ôtée, rien ne reste, sinon le doute. Que sais-je? devient la devise universelle; c'est à quoi Montaigne ramène tout, en mille manières et par nuls détours, sans autre but que de détruire insensiblement ce qu'il y a de plus certain parmi les hommes, et sans avoir rien plus à cœur que d'établir que, partout et toujours, dans la morale, comme en tout le reste, l'esprit humain est placé entre des apparences de valeur égale.

Dans la position qu'il a prise Pascal l'estime inexpugnable : « Il lui est en effet entièrement égal de l'emporter ou non dans la dispute, ayant toujours, par l'un et l'autre exemple, un moyen de faire voir la faiblesse des opinions, étant porté avec tant d'avantage dans ce doute universel qu'il s'y fortifie également par son triomphe et sa défaite. »

En quelques pages il nous donne la quintessence de tout le scepticisme de Montaigne.

Ici intervient M. de Saci. « Il est surpris de la manière dont il sait tourner les choses. » Pascal l'a transporté comme dans un monde nouveau, lui qui a toujours vécu dans les saintes Écritures et dans saint Augustin; mais, tout en louant la force et l'éclat de ce que vient de dire Pascal, et ce qu'il y a de spécieux dans son discours, il fait ses réserves; il est moins édifié sur l'utilité qu'on peut retirer de Montaigne au sujet de la foi. Il modère, non sans une douce et légère ironie, l'admiration de Pascal pour un auteur dont il ne prend pas au sérieux les protestations avec lesquelles il affecte de mettre la foi en dehors et en dessus de son pyr-

rhonisme. Il le traite assez mal, mais avec une rigueur qui selon nous n'a rien d'excessif, du haut de saint Augustin. Montaigne ainsi maltraité semble avoir ému Pascal. Le pauvre Montaigne, dira-t-il dans sa réplique. Il ne peut s'empêcher de lui savoir gré d'avoir « utilement humilié les hommes, et d'avoir invinciblement froissé la superbe raison par ses propres armes ».

Où Pascal s'élève plus haut, c'est dans l'admirable conclusion du dialogue. Quel parti merveilleux ne tire-t-il pas pour son dessein de la contrariété des deux doctrines! Comme il les fait se briser et s'anéantir l'une l'autre pour faire place à la vérité de l'Évangile à laquelle seule il était donné, suivant lui, de concilier ces contradictions! Épictète se perd dans la présomption et l'orgueil, Montaigne dans l'abaissement et la lâcheté. L'erreur de ces sages est de placer ces contraires, grandeur et faiblesse, dans un seul et même sujet où elles ne peuvent subsister, tandis que, selon la foi, ce qu'il y a d'infirme appartient à la nature et tout ce qu'il y a de puissant à la grâce.

Sans nous laisser emporter dans la théologie à la suite de Pascal, et nous dirons qu'à notre avis les deux systèmes opposés qu'il met aux prises ne s'anéantissent pas réciproquement, il en est un, celui de la force morale, de la certitude du devoir, avec lequel nous ne saurions mettre en parallèle les doutes et les subtilités de Montaigne contre la légitimité de la raison humaine. Nous abandonnons Montaigne à la critique de Pascal, sans même lui accorder qu'il nous humilie utilement, mais nous faisons toutes nos réserves en faveur de « la superbe » d'Épictète qui ne nous semble pas autre chose que la foi à la raison et le sentiment de la dignité humaine.

ENTRETIEN DE PASCAL AVEC DE SACI

SUR ÉPICTÈTE ET MONTAIGNE

M. Pascal vint, en ce temps-là [1], demeurer à Port-Royal des Champs. Je ne m'arrête point à dire qui était cet homme, que non seulement toute la France, mais toute l'Europe a admiré. Son esprit toujours vif, toujours agissant, était d'une étendue, d'une élévation, d'une fermeté, d'une pénétration et d'une netteté au delà de ce qu'on peut croire...

Cet homme admirable, enfin étant touché de Dieu, soumit cet esprit si élevé au joug de Jésus-Christ, et ce cœur si noble et si grand embrassa avec humilité la pénitence. Il vint à Paris se jeter entre les bras de M. Singlin [2], résolu de faire tout ce qu'il lui ordonnerait. M. Singlin crut, en voyant ce grand génie, qu'il ferait bien de l'envoyer à Port-Royal des Champs, où M. Arnauld lui prêterait le collet en ce qui regarderait les hautes sciences, et où M. de Saci [3] lui apprendrait à les mépriser. Il vint donc demeurer à Port-Royal. M. de Saci ne put se dispenser de le voir par honnêteté, surtout en ayant été prié par M. Singlin; mais les lumières saintes qu'il trouvait dans l'Écriture et les Pères lui firent espérer qu'il ne serait point ébloui de tout le brillant de M. Pascal, qui charmait néanmoins et enlevait tout le monde.

1. Cette introduction est tirée des *Mémoires* imprimés de Fontaine.

2. « M. Singlin », directeur et confesseur à Port-Royal, après Saint-Cyran.

3. Sur de Saci, voir notre Introduction.

Il trouvait en effet tout ce qu'il disait fort juste. Il avouait avec plaisir la force de son esprit et de ses discours. Tout ce que M. Pascal lui disait de grand, il l'avait vu avant lui dans saint Augustin et, faisant justice à tout le monde, il disait : « M. Pascal est extrêmement estimable en ce que, n'ayant point lu les Pères de l'Église, il a de lui-même, par la pénétration de son esprit, trouvé les mêmes vérités qu'ils avaient trouvées. Il les trouve surprenantes, disait-il, parce qu'il ne les a vues en aucun endroit; mais pour nous, nous sommes accoutumés à les voir de tous côtés dans nos livres. » Ainsi, ce sage ecclésiastique, trouvant que les anciens n'avaient pas moins de lumière que les nouveaux, il s'y tenait, et estimait beaucoup M. Pascal de ce qu'il se rencontrait en toutes choses avec saint Augustin.

La conduite ordinaire de M. de Saci, en entretenant les gens, était de proportionner ses entretiens à ceux à qui il parlait. S'il voyait, par exemple, M. Champagne [1], il parlait avec lui de la peinture. S'il voyait M. Hamon [2], il l'entretenait de la médecine. S'il voyait le chirurgien du lieu, il le questionnait sur la chirurgie. Ceux qui cultivaient ou la vigne, ou les arbres, ou les grains, lui disaient tout ce qu'il y fallait observer. Tout lui servait pour passer aussitôt à Dieu, et pour y faire passer les autres. Il crut donc devoir mettre M. Pascal sur son fonds, et lui parler des lectures de philosophie dont il s'occupait le plus. Il le mit sur ce sujet aux premiers entretiens qu'ils eurent ensemble. M. Pascal lui dit que ses deux livres les plus ordinaires avaient été Épictète et Montaigne, et il lui fit de grands éloges de ces deux esprits. M. de Saci, qui avait toujours cru devoir peu

1. Un des plus grands peintres de l'époque.
2. Médecin de Port-Royal des Champs, où il s'était retiré.

lire ces auteurs, pria M. Pascal de lui en parler à fond.

« Épictète, lui dit-il, est un des philosophes du monde qui ait le mieux connu les devoirs de l'homme. Il veut, avant toutes choses, qu'il regarde Dieu comme son principal objet; qu'il soit persuadé qu'il gouverne tout avec justice; qu'il se soumette à lui de bon cœur, et qu'il le suive volontairement en tout, comme ne faisant rien qu'avec une très grande sagesse : qu'ainsi cette disposition arrêtera toutes les plaintes et tous les murmures, et préparera son esprit à souffrir paisiblement les événements les plus fâcheux. Ne dites jamais, dit-il, j'ai perdu cela; dites plutôt, je l'ai rendu. Mon fils est mort, je l'ai rendu. Ma femme est morte, je l'ai rendue. Ainsi des biens et de tout le reste. Mais celui qui me l'ôte est un méchant homme, dites-vous. De quoi vous mettez-vous en peine, par qui celui qui vous l'a prêté vous le redemande? Pendant qu'il vous en permet l'usage, ayez-en soin comme d'un bien qui appartient à autrui, comme un homme qui fait voyage se regarde dans une hôtellerie. Vous ne devez pas, dit-il, désirer que ces choses qui se font se fassent comme vous le voulez; mais vous devez vouloir qu'elles se fassent comme elles se font. Souvenez-vous, dit-il ailleurs, que vous êtes ici comme un acteur, et que vous jouez le personnage d'une comédie, tel qu'il plaît au maître de vous le donner. S'il vous le donne court, jouez-le court; s'il vous le donne long, jouez-le long : s'il veut que vous contrefassiez le gueux, vous le devez faire avec toute la naïveté qui vous sera possible; ainsi du reste. C'est votre fait de jouer bien le personnage qui vous est donné; mais de le choisir, c'est le fait d'un autre. Ayez tous les jours devant les yeux la mort et les maux qui semblent les plus insupportables; et jamais vous ne penserez rien de bas, et ne désirerez rien avec excès. »

Il montre aussi en mille manières ce que doit faire l'homme. Il veut qu'il soit humble, qu'il cache ses bonnes résolutions, surtout dans les commencements, et qu'il les accomplisse en secret : rien ne les ruine davantage que de les produire. Il ne se lasse point de répéter que toute l'étude et le désir de l'homme doivent être de reconnaître la volonté de Dieu et de la suivre [1].

« Voilà, monsieur, dit M. Pascal à M. de Saci, les lumières de ce grand esprit qui a si bien connu les devoirs de l'homme! J'ose dire qu'il méritait d'être adoré, s'il avait aussi bien connu son impuissance, puisqu'il fallait être Dieu pour apprendre l'un et l'autre aux hommes. Aussi, comme il était terre et cendre, après avoir si bien compris ce qu'on doit, voici comment il se perd dans la présomption de ce que l'on peut. Il dit que Dieu a donné à tout homme les moyens de s'acquitter de toutes ses obligations; que ces moyens sont toujours en notre puissance; qu'il faut chercher la félicité par les choses qui sont en notre pouvoir, puisque Dieu nous les a données à cette fin. Il fait voir ce qu'il y a en nous de libre; que les biens, la vie, l'estime ne sont pas en notre puissance, et ne mènent donc pas à Dieu; mais que l'esprit ne peut être forcé de croire ce qu'il sait être faux, ni la volonté d'aimer ce qu'elle sait qui la rend malheureuse : que ces deux puissances sont donc libres, et que c'est par elles que nous pouvons nous rendre parfaits; que l'homme peut par ces puissances parfai-

1. On a justement reproché à Pascal de tirer Épictète en son sens pour mieux l'opposer à Montaigne, et le faire servir au triomphe de la grâce. Dieu, l'humilité, la résignation, la soumission n'ont pas dans le stoïcisme le sens chrétien que Pascal tend à leur donner. C'est l'homme et non pas Dieu qui est le principal objet d'Épictète.

tement connaître Dieu, l'aimer, lui obéir, lui plaire, se guérir de tous ses vices, acquérir toutes les vertus, se rendre saint, et ainsi compagnon de Dieu. Ces principes d'une superbe diabolique le conduisent à d'autres erreurs, comme : que l'âme est une portion de la substance divine; que la douleur et la mort ne sont pas des maux; qu'on peut se tuer quand on est tellement persécuté qu'on peut croire que Dieu appelle, et d'autres [1].

« Pour Montaigne, dont vous voulez aussi, monsieur, que je vous parle, étant né dans un État chrétien, il fait profession de la religion catholique, et en cela il n'a rien de particulier. Mais comme il a voulu chercher quelle morale la raison devrait dicter sans la lumière de la foi, il a pris ses principes dans cette supposition; et ainsi, en considérant l'homme destitué de toute révélation, il discourt en cette sorte. Il met toutes choses dans un doute universel et si général, que ce doute s'emporte soi-même, c'est-à-dire s'il doute [2], et doutant même de cette dernière proposition, son incertitude roule sur elle-même dans un cercle perpétuel et sans repos; s'opposant également à ceux qui assurent que tout est incertain et à ceux qui assurent que tout ne l'est pas, parce qu'il ne veut rien assurer. C'est dans ce doute qui doute de soi et dans cette ignorance qui s'ignore, et qu'il appelle sa maîtresse forme, qu'est l'essence de son opinion, qu'il n'a pu exprimer par aucun terme positif. Car, s'il dit qu'il doute, il se trahit, en assurant au moins qu'il doute; ce qui étant formellement contre son intention, il n'a pu s'expliquer que par interroga-

1. Dans cette *superbe diabolique*, combien Pascal ne comprend-il pas de choses qui pour nous, au point de vue philosophique, sont excellentes et nécessaires pour la morale?

2. « C'est-à-dire emporte même, de savoir s'il doute. »

tion; de sorte que, ne voulant pas dire « Je ne sais », il dit « Que sais-je? » dont il fait sa devise, en la mettant sous des balances qui, pesant les contradictoires, se trouvent dans un parfait équilibre, c'est-à-dire qu'il est pur pyrrhonien. Sur ce principe roulent tous ses discours et tous ses Essais; et c'est la seule chose qu'il prétende bien établir, quoiqu'il ne fasse pas toujours remarquer son intention. Il y détruit insensiblement tout ce qui passe pour le plus certain parmi les hommes, non pas pour établir le contraire avec une certitude de laquelle seule il est ennemi, mais pour faire voir seulement que, les apparences étant égales de part et d'autre, on ne sait où asseoir sa créance.

« Dans cet esprit il se moque de toutes les assurances; par exemple, il combat ceux qui ont pensé établir dans la France un grand remède contre les procès par la multitude et par la prétendue justesse des lois : comme si l'on pouvait couper la racine des doutes d'où naissent les procès, et qu'il y eût des digues qui pussent arrêter le torrent de l'incertitude et captiver les conjectures! C'est là que, quand il dit qu'il voudrait autant soumettre sa cause au premier passant qu'à des juges armés de ce nombre d'ordonnances, il ne prétend pas qu'on doive changer l'ordre de l'État, il n'a pas tant d'ambition; ni que son avis soit meilleur, il n'en croit aucun de bon. C'est seulement pour prouver la vanité des opinions les plus reçues; montrant que l'exclusion de toutes lois diminuerait plutôt le nombre des différends que cette multitude de lois qui ne sert qu'à l'augmenter, parce que les difficultés croissent à mesure qu'on les pèse; que les obscurités se multiplient par le commentaire; et que le plus sûr moyen pour entendre le sens d'un discours est de ne le pas examiner et de le prendre sur la première apparence : si peu qu'on l'ob-

serve, toute sa clarté se dissipe [1]. Aussi il juge à l'aventure de toutes les actions des hommes et des points d'histoire, tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, suivant librement sa première vue, et sans contraindre sa pensée sous les règles de la raison, qui n'a que de fausses mesures, ravi de montrer par son exemple les contrariétés d'un même esprit. Dans ce génie tout libre, il lui est entièrement égal de l'emporter ou non dans la dispute, ayant toujours, par l'un et l'autre exemple, un moyen de faire voir la faiblesse des opinions; étant porté avec tant d'avantage dans ce doute universel, qu'il s'y fortifie également par son triomphe et par sa défaite.

« C'est dans cette assiette, toute flottante et chancelante qu'elle est, qu'il combat avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps, sur ce qu'ils assuraient de connaître seuls le véritable sens de l'Écriture; et c'est de là encore qu'il foudroie plus vigoureusement l'impiété horrible de ceux qui osent assurer que Dieu n'est point [2]. Il les entreprend particulièrement dans l'apologie de Raymond de Sebonde; et les trouvant dépouillés volontairement de toute révélation et abandonnés à leur lumière naturelle, toute foi mise à part, il les interroge de quelle autorité ils entreprennent de juger de cet Être souverain qui est infini par sa propre définition, eux qui ne connaissent véritablement aucunes choses de

1. Voilà de bien faibles objections contre la raison. Peut-être en pourrait-on trouver de plus fortes, ou du moins plus spécieuses dans les *Essais*, entre autres celles contre la légitimité de nos facultés.

2. Est-ce bien sincèrement que Montaigne combat les hérétiques et ses arguments ne peuvent-ils pas se retourner contre les orthodoxes? Voir Sainte-Beuve sur le double jeu qu'il joue dans l'apologie de Raymond de Sebonde. Comment se fait-il qu'après ce qui précède, Pascal prenne ici Montaigne si au sérieux?

la nature! Il leur demande sur quels principes ils s'appuient; il les presse de les montrer. Il examine tous ceux qu'ils peuvent produire, et y pénètre si avant, par le talent où il excelle, qu'il montre la vanité de tous ceux qui passent pour les plus naturels et les plus fermes. Il demande si l'âme connaît quelque chose, si elle se connaît elle-même; si elle est substance ou accident, corps ou esprit; ce que c'est que chacune de ces choses, et s'il n'y a rien qui ne soit de l'un de ces ordres; si elle connaît son propre corps, ce que c'est que matière, et si elle peut discerner entre l'innombrable variété des corps qu'on en a produits; comment elle peut raisonner, si elle est matérielle; et comment elle peut être unie à un corps particulier et en ressentir les passions, si elle est spirituelle : quand a-t-elle commencé d'être? avec le corps ou devant? et si elle finit avec lui ou non; si elle ne se trompe jamais: si elle sait quand elle erre, vu que l'essence de la méprise consiste à ne la pas connaître; si dans ses obscurcissements elle ne croit pas aussi fermement que deux et trois font six, qu'elle sait ensuite que c'est cinq; si les animaux raisonnent [1], pensent, parlent; et qui peut décider ce que c'est que le temps, ce que c'est que l'espace ou étendue, ce que c'est que le mouvement, ce que c'est que l'unité, qui sont toutes choses qui nous environnent et entièrement inexplicables; ce que c'est que santé, maladie, vie, mort, bien, mal, justice, péché, dont nous parlons à toute heure; si nous avons en nous des principes du vrai, et si ceux que nous croyons, et qu'on appelle axiomes ou notions communes, parce qu'elles sont communes dans tous les hommes, sont conformes à la

1. Selon Montaigne, les animaux raisonnent; par un excès contraire Descartes en fera de simples machines. Pascal sur ce point était de l'avis de Descartes.

vérité essentielle. Et puisque nous ne savons que par la seule foi qu'un Être tout bon nous les a donnés véritables, en nous créant pour connaître la vérité, qui saura sans cette lumière si, étant formés à l'aventure, ils ne sont pas incertains, ou si, étant formés par un être faux et méchant [1], il ne nous les a pas donnés faux afin de nous séduire, montrant par là que Dieu et le vrai sont inséparables, et que si l'un est ou n'est pas, s'il est certain ou incertain, l'autre est nécessairement de même. Qui sait donc si le sens commun, que nous prenons pour juger du vrai, en a l'être de celui qui l'a créé? De plus, qui sait ce que c'est que vérité, et comment peut-on s'assurer de l'avoir sans la connaître? Qui sait même ce que c'est qu'être, qu'il est impossible de définir, puisqu'il n'y a rien de plus général, et qu'il faudrait d'abord, pour l'expliquer, se servir de ce mot-là même en disant : C'est être..? Et puisque nous ne savons ce que c'est qu'âme, corps, temps, espace, mouvement, vérité, bien, ni même être, ni expliquer l'idée que nous nous en formons, comment nous assurons-nous qu'elle est la même dans tous les hommes, vu que nous n'avons d'autre marque que l'uniformité des conséquences, qui n'est pas toujours un signe de celle des principes; car ils peuvent bien être différents et conduire néanmoins aux mêmes conclusions, chacun sachant que le vrai se conclut souvent du faux.

« Enfin il examine si profondément les sciences et la géométrie, dont il montre l'incertitude dans les axiomes et dans les termes qu'elle ne définit point, comme d'étendue, de mouvement, etc.; la physique en bien plus de manières, et la médecine en une infinité de façons; et

1. Cette supposition d'un être puissant et malin prenant plaisir à nous tromper est plutôt de Descartes que de Montaigne.

l'histoire, et la politique, et la morale, et la jurisprudence, et le reste. De telle sorte qu'on demeure convaincu que nous ne pensons pas mieux à présent que dans un songe dont nous ne nous éveillons qu'à la mort, et pendant lequel nous avons aussi peu les principes du vrai que durant le sommeil naturel. C'est ainsi qu'il gourmande si fortement et si cruellement la raison dénuée de la foi, que, lui faisant douter s'il est raisonnable et si les animaux le sont ou non, ou plus ou moins, il la fait descendre de l'excellence qu'elle s'est attribuée, et la met par grâce en parallèle avec les bêtes, sans lui permettre de sortir de cet ordre jusqu'à ce qu'elle soit instruite par son Créateur même de son rang qu'elle ignore; la menaçant, si elle gronde, de la mettre au-dessous de tout, ce qui est aussi facile que le contraire; et ne lui donnant pouvoir d'agir cependant que pour remarquer sa faiblesse avec une humilité sincère, au lieu de s'élever par une sotte insolence. »

M. de Saci, se croyant vivre dans un nouveau pays et entendre une nouvelle langue, se disait en lui-même les paroles de saint Augustin : O Dieu de vérité! ceux qui savent ces subtilités de raisonnement vous sont-ils pour cela plus agréables? Il plaignait ce philosophe qui se piquait et se déchirait de toutes parts des épines qu'il se formait, comme saint Augustin dit de lui-même lorsqu'il était en cet état. Après donc une assez longue patience, il dit à M. Pascal :

« Je vous suis obligé, monsieur; je suis sûr que, si j'avais longtemps lu Montaigne, je ne le connaîtrais pas autant que je fais depuis cet entretien que je viens d'avoir avec vous. Cet homme devait souhaiter qu'on ne le connût que par les récits que vous faites de ses écrits; et il pourrait dire avec saint Augustin : *Ibi me vide, attende.* Je crois assurément que cet homme avait

de l'esprit; mais je ne sais si vous ne lui en prêtez pas un peu plus qu'il n'en a, par cet enchaînement si juste que vous faites de ses principes [1]. Vous pouvez juger qu'ayant passé ma vie comme j'ai fait, on m'a peu conseillé de lire cet auteur, dont tous les ouvrages n'ont rien de ce que nous devons principalement rechercher dans nos lectures, selon la règle de saint Augustin, parce que ses paroles ne paraissent pas sortir d'un grand fonds d'humilité et de piété. On pardonnerait à ces philosophes d'autrefois, qu'on nommait Académiciens, de mettre tout dans le doute. Mais qu'avait besoin Montaigne de s'égayer l'esprit en renouvelant une doctrine qui passe maintenant aux yeux des chrétiens pour une folie? C'est le jugement que saint Augustin fait de ces personnes. Car on peut dire après lui de Montaigne, à l'égard de sa jeunesse : « Il met dans tout ce qu'il dit la foi à part; ainsi nous, qui avons la foi, devons de même mettre à part tout ce qu'il dit [2]. Je ne blâme point l'esprit de cet auteur, qui est un grand don de Dieu; mais il pouvait s'en servir mieux et en faire plutôt un sacrifice à Dieu qu'au démon. A quoi sert un bien, quand on en use si mal? *Quid proderat*, etc.? dit de lui ce saint docteur avant sa conversion. Vous êtes heureux, monsieur, de vous être élevé au-dessus de ces personnes qu'on appelle des docteurs, plongés dans l'ivresse, mais qui ont le cœur vide de la vérité. Dieu a répandu dans votre cœur d'autres douceurs et d'autres attraits que ceux que vous trouviez dans Montaigne. Il vous a rappelé de ce plaisir dangereux, *a jucunditate pestifera*, dit saint Augustin, qui rend grâces à Dieu de ce qu'il lui a pardonné les péchés qu'il avait commis

1. C'est bien en effet le reproche qu'on peut faire à Pascal.
2. Comme tout ceci est malicieux et fin, dit Sainte-Beuve.

en goûtant trop la vanité. Saint Augustin est d'autant plus croyable en cela, qu'il était autrefois dans ces sentiments; et comme vous dites de Montaigne que c'est par ce doute universel qu'il combat les hérétiques de son temps, aussi, par ce même doute des Académiciens, saint Augustin quitta l'hérésie des Manichéens. Depuis qu'il fut à Dieu, il renonça à ces vanités qu'il appelle sacrilèges. Il reconnut avec quelle sagesse saint Paul nous avertit de ne nous pas laisser séduire par ces discours. Car il avoue qu'il y a cela un certain agrément qui enlève : on croit quelquefois les choses véritables, seulement parce qu'on les dit éloquemment. Ce sont des viandes dangereuses, dit-il, que l'on sert dans de beaux plats; mais ces viandes, au lieu de nourrir le cœur, elles le vident. On ressemble alors à des gens qui dorment, et qui croient manger en dormant : ces viandes imaginaires les laissent aussi vides qu'ils étaient [1]. »

M. de Saci dit à M. Pascal plusieurs choses semblables : sur quoi M. Pascal lui dit que, s'il lui faisait compliment de bien posséder Montaigne et de le savoir bien tourner, il pouvait lui dire sans compliment qu'il savait bien mieux saint Augustin, et qu'il le savait bien mieux tourner, quoique peu avantageusement pour le pauvre Montaigne [2]. Il lui témoigna être extrêmement édifié de la solidité de tout ce qu'il venait de lui représenter; cependant, étant encore tout plein de son auteur, il ne put se retenir et lui dit :

« Je vous avoue, monsieur, que je ne puis voir sans joie dans cet auteur la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme, qui, de la société

1. Saint Augustin, *Confessions*, III, VI; IV, XVI; V, IV, V.

2. « Le pauvre Montaigne » : Pascal le plaint comme s'il avait pour lui un secret penchant.

avec Dieu, où il s'élevait par les maximes, le précipite dans la nature des bêtes; et j'aurais aimé de tout mon cœur le ministre d'une si grande vengeance, si, étant disciple de l'Église par la foi, il eût suivi les règles de la morale, en portant les hommes, qu'il avait si utilement humiliés, à ne pas irriter par de nouveaux crimes celui qui peut seul les tirer des crimes qu'il les a convaincus de ne pouvoir pas seulement connaître.

« Mais il agit au contraire en païen de cette sorte. De ce principe, dit-il, que hors de la foi tout est dans l'incertitude, et considérant bien combien il y a que l'on cherche le vrai et le bien sans aucun progrès vers la tranquillité, il conclut qu'on en doit laisser le soin aux autres; et demeurer cependant en repos, coulant légèrement sur les sujets de peur d'y enfoncer en appuyant; et prendre le vrai et le bien sur la première apparence, sans les presser, parce qu'ils sont si peu solides que, quelque peu qu'on serre les mains, ils s'échappent entre les doigts et les laissent vides. C'est pourquoi il suit le rapport des sens et les notions communes, parce qu'il faudrait qu'il se fît violence pour les démentir, et qu'il ne sait s'il gagnerait, ignorant où est le vrai. Ainsi il fuit la douleur et la mort, parce que son instinct l'y pousse, et qu'il ne veut pas résister par la même raison, mais sans en conclure que ce soient de véritables maux, ne se fiant pas trop à ces mouvements naturels de crainte, vu qu'on en sent d'autres de plaisir qu'on accuse d'être mauvais, quoique la nature parle au contraire. Ainsi, il n'a rien d'extravagant dans sa conduite; il agit comme les autres hommes; et tout ce qu'ils font dans la sotte pensée qu'ils suivent le vrai bien, il le fait par un autre principe, qui est que les vraisemblances étant pareillement d'un et d'autre côté, l'exemple et la commodité sont les contre-poids qui l'emportent.

« Il monte sur son cheval, comme un autre qui ne serait pas philosophe, parce qu'il le souffre [1], mais sans croire que ce soit de droit, ne sachant pas si cet animal n'a pas, au contraire, celui de se servir de lui. Il se fait aussi quelque violence pour éviter certains vices; et même il a gardé la fidélité au mariage, à cause de la peine qui suit les désordres; mais si celle qu'il prendrait surpasse celle qu'il évite, il y demeure en repos, la règle de son action étant en tout la commodité et la tranquillité. Il rejette donc bien loin cette vertu stoïque qu'on peint avec une mine sévère, un regard farouche, des cheveux hérissés, le front ridé et en sueur, dans une posture pénible et tendue, loin des hommes, dans un morne silence, et seule sur la pointe d'un rocher [2] : fantôme, à ce qu'il dit, capable d'effrayer les enfants, et qui ne fait là autre chose, avec un travail continuel, que de chercher le repos, où il n'arrive jamais. La sienne est naïve, familière, plaisante, enjouée, et pour ainsi dire folâtre : elle suit ce qui la charme, et badine négligemment des accidents bons ou mauvais, couchée mollement dans le sein de l'oisiveté tranquille, d'où elle montre aux hommes, qui cherchent la félicité avec tant de peines, que c'est là seulement où elle repose, et que l'ignorance et l'incuriosité sont deux doux oreillers pour une tête bien faite, comme il dit lui-même.

« Je ne puis pas vous dissimuler, monsieur, qu'en lisant cet auteur et le comparant avec Épictète, j'ai trouvé qu'ils étaient assurément les deux plus grands défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde et les seules conformes à la raison, puisqu'on ne peut

1. « Il le souffre, » le cheval le souffre.

2. *Essais*, III, XIII : « Oh! que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une tête bien faite. »

suivre qu'une de ces deux routes, savoir : ou qu'il y a un Dieu, et lors il y place son souverain bien; ou qu'il est incertain, et qu'alors le vrai bien l'est aussi, puisqu'il en est incapable.

« J'ai pris un plaisir extrême à remarquer dans ces divers raisonnements en quoi les uns et les autres sont arrivés à quelque conformité avec la sagesse véritable qu'ils ont essayé de connaître. Car, s'il est agréable d'observer dans la nature le désir qu'elle a de peindre Dieu dans tous ses ouvrages, où l'on en voit quelques caractères parce qu'ils en sont les images, combien est-il plus juste de considérer dans les productions des esprits les efforts qu'ils font pour imiter la vérité essentielle, même en la fuyant, et de remarquer en quoi ils y arrivent et en quoi ils s'en égarent, comme j'ai tâché de faire dans cette étude [1].

« Il est vrai, monsieur, que vous venez de me faire voir admirablement le peu d'utilité que les chrétiens peuvent retirer de ces études philosophiques. Je ne laisserai pas néanmoins, avec votre permission, de vous en dire encore ma pensée, prêt néanmoins de renoncer à toutes les lumières qui ne viendront pas de vous; en quoi j'aurai l'avantage, ou d'avoir rencontré la vérité par bonheur, ou de la recevoir de vous avec assurance. Il me semble que la source des erreurs de ces deux sectes est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création; de sorte que l'un, remarquant quelques traces de sa première grandeur et ignorant sa corruption, a traité la nature comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui le mène au comble de la superbe; au lieu que l'autre, éprouvant

1. En quelques lignes sont ici résumés les vrais principes de toute saine critique.

la misère présente et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et de là dans une extrême lâcheté. Ainsi ces deux états qu'il fallait connaître ensemble pour voir toute la vérité, étant connus séparément, conduisent nécessairement à l'un de ces deux vices, d'orgueil ou de paresse, où sont infailliblement tous les hommes avant la grâce, puisque, s'ils ne demeurent dans leurs désordres par lâcheté, ils en sortent par vanité, tant il est vrai ce que vous venez de me dire de saint Augustin, et que je trouve d'une grande étendue; car en effet on rend hommage aux esprits de malice en bien des manières.

« C'est donc de ces lumières imparfaites qu'il arrive que l'un, connaissant les devoirs de l'homme et ignorant son impuissance, se perd dans la présomption, et que l'autre, connaissant l'impuissance et non le devoir, il s'abat dans la lâcheté; d'où il semble que, puisque l'un conduit à la vérité, l'autre à l'erreur, l'on formerait en les alliant une morale parfaite. Mais, au lieu de cette paix, il ne résulterait de leur assemblage qu'une guerre et qu'une destruction générale : car, l'un établissant la certitude, l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme, l'autre sa faiblesse, ils ruinent les vérités aussi bien que les faussetés l'un de l'autre. De sorte qu'ils ne peuvent subsister seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de leurs oppositions, et qu'ainsi ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Évangile. C'est elle qui accorde les contrariétés par un art tout divin, et, unissant tout ce qui est de vrai et chassant tout ce qui est de faux, elle en fait une sagesse véritablement céleste où s'accordent ces opposés, qui étaient incompatibles dans ces doctrines humaines.

Et la raison en est que ces sages du monde placent les contraires dans un même sujet; car l'un attribuait la grandeur à la nature, et l'autre la faiblesse à cette même nature, ce qui ne pouvait subsister; au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents : tout ce qu'il y a d'infirme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissant appartenant à la grâce. Voilà l'union étonnante et nouvelle que Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu.

« Je vous demande pardon, monsieur, dit M. Pascal à M. de Saci, de m'emporter ainsi devant vous dans la théologie, au lieu de demeurer dans la philosophie, qui était seule mon sujet; mais il m'y a conduit insensiblement; et il est difficile de ne pas y entrer, quelque vérité qu'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités; ce qui paraît ici parfaitement, puisqu'elle enferme si visiblement toutes celles qui se trouvent dans ces opinions. Aussi je ne vois pas comment aucun d'eux pourrait refuser de la suivre. Car s'ils sont pleins de la pensée de la grandeur de l'homme, qu'ont-ils imaginé qui ne cède aux promesses de l'Évangile, qui ne sont autre chose que le digne prix de la mort d'un Dieu? Et s'ils se plaisaient à voir l'infirmité de la nature, leurs idées n'égalent point celles de la véritable faiblesse du péché, dont la même mort a été le remède. Ainsi tous y trouvent plus qu'ils n'ont désiré; et ce qui est admirable, ils s'y trouvent unis, eux qui ne pouvaient s'allier dans un degré infiniment inférieur! »

M. de Saci ne put s'empêcher de témoigner à M. Pascal qu'il était surpris comment il savait tourner les choses;

mais il avoua en même temps que tout le monde n'avait pas le secret, comme lui, de faire sur ces lectures des réflexions si sages et si bien élevées. Il lui dit qu'il ressemblait à ces médecins habiles qui, par la manière adroite de préparer les plus grands poisons, en savent tirer les plus grands remèdes. Il ajouta que, quoiqu'il vît bien, par ce qu'il venait de lui dire, que ces lectures lui étaient utiles, il ne pouvait pas croire néanmoins qu'elles fussent avantageuses à beaucoup de gens dont l'esprit se traînerait un peu et n'aurait pas assez d'élévation pour lire ces auteurs et en juger, et savoir tirer les perles du milieu du fumier, *aurum ex stercore*, disait un Père. Ce qu'on pouvait bien plus dire de ces philosophes, dont le fumier. par sa noire fumée, pouvait obscurcir la foi chancelante de ceux qui les lisent. C'est pourquoi il conseillerait toujours à ces personnes de ne pas s'exposer légèrement à ces lectures, de peur de se perdre avec ces philosophes, et de devenir la proie des démons et la pâture des vers, selon le langage de l'Écriture, comme ces philosophes l'ont été.

« Pour l'utilité de ces lectures, dit M. Pascal, je vous dirai fort simplement ma pensée. Je trouve dans Épictète un art incomparable pour troubler le repos de ceux qui le cherchent dans les choses extérieures, et pour les forcer à reconnaître qu'ils sont de véritables esclaves et de misérables aveugles; qu'il est impossible qu'ils trouvent autre chose que l'erreur et la douleur qu'ils fuient, s'ils ne se donnent sans réserve à Dieu seul. Montaigne est incomparable pour confondre l'orgueil de ceux qui, hors la foi, se piquent d'une véritable justice; pour désabuser ceux qui s'attachent à leurs opinions, et qui croient trouver dans les sciences des vérités inébranlables; et pour convaincre si bien la raison de son peu de lumière et de ses égarements, qu'il est

difficile, quand on fait un bon usage de ses principes, d'être tenté de trouver des répugnances dans les mystères : car l'esprit en est si battu, qu'il est bien éloigné de vouloir juger si l'Incarnation ou le mystère de l'Eucharistie sont possibles ; ce que les hommes du commun n'agitent que trop souvent.

« Mais, si Epictète combat la paresse, il mène à l'orgueil, de sorte qu'il peut être très nuisible à ceux qui ne sont pas persuadés de la corruption de la plus parfaite justice qui n'est pas de la foi. Et Montaigne est absolument pernicieux à ceux qui ont quelque pente à l'impiété et aux vices. C'est pourquoi ces lectures doivent être réglées avec beaucoup de soin, de discrétion et d'égard à la condition et aux mœurs de ceux à qui on les conseille. Il me semble seulement qu'en les joignant ensemble elles ne pourraient réussir fort mal parce que l'une s'oppose au mal de l'autre : non qu'elles puissent donner la vertu, mais seulement troubler dans les vices : l'âme se trouvant combattue par les contraires, dont l'un chasse l'orgueil et l'autre la paresse, et ne pouvant reposer dans aucun de ces vices par ses raisonnements ni aussi les fuir tous. »

Ce fut ainsi que ces deux personnes d'un si bel esprit s'accordèrent enfin au sujet de la lecture de ces philosophes, et se rencontrèrent au même terme, où ils arrivèrent néanmoins d'une manière un peu différente : M. de Saci y étant arrivé tout d'un coup par la claire vue du christianisme, et M. Pascal n'y étant arrivé qu'après beaucoup de détours, en s'attachant aux principes de ces philosophes.

...M. de Saci et tout Port-Royal des Champs étaient

1. Ces dernières lignes sont empruntées aux *Mémoires* de Fontaine.

ainsi tout occupés de la joie que causaient la conversion et la vue de M. Pascal... On y admirait la force toute-puissante de la grâce, qui, par une miséricorde dont il y a peu d'exemples, avait si profondément abaissé cet esprit si élevé de lui-même.

AUTORITÉ EN MATIÈRE DE PHILOSOPHIE

OU

FRAGMENT D'UN TRAITÉ SUR LE VIDE

AVERTISSEMENT

Ce fragment que Pascal a composé pour défendre ses expériences sur le vide contre les objections tirées de l'autorité des anciens, doit être sans doute un peu antérieur aux deux autres opuscules que nous avons à étudier. Il semble qu'il n'était pas encore engagé aussi avant dans les voies de Port-Royal et dans la doctrine de la grâce efficace. En effet sa foi y est encore entière dans la force de la raison humaine; loin de chercher à la déprimer, à l'humilier, comme dans l'Entretien avec M. de Saci, il s'efforce plutôt de la relever et de lui donner confiance en elle-même. Au risque de l'induire dans cette *diabolique superbe* qu'il s'efforcera plus tard de confondre, il ne craint pas d'affirmer qu'elle est née pour une suite de progrès sans fin et sans interruption.

Mais, pour que la raison pût prendre cet essor et que rien ne vînt désormais arrêter la science dans ses expériences et ses découvertes, il fallait d'abord achever de la délivrer du joug de l'autorité et du respect superstitieux de l'antiquité qui l'enchaînaient encore. Pascal combat donc ce respect de l'autorité des anciens fatal aux progrès de la science, ou du moins il l'enferme dans ses vraies limites qui sont, suivant

lui, l'histoire et la théologie. Veut-on connaître l'histoire des temps passés, les événements qui ont eu lieu à telle ou telle époque, il faut bien s'en rapporter à l'autorité des historiens et se borner à recueillir leurs témoignages. L'historien doit-il en effet s'en tenir aveuglément à ces témoignages des anciens? Pascal oublie trop, à ce qu'il semble, de faire dans l'histoire la part de la critique.

L'autorité doit surtout exclusivement régner, sous peine d'impiété et d'hérésie, dans le domaine de la théologie et de la foi. Rechercher, constater ce qui est ou ce qui n'est pas dans les livres sacrés, y recueillir la parole divine, voilà la tâche unique du théologien. La distinction des vérités de la foi et des vérités de la raison, la soumission complète de l'esprit à l'égard des premières, l'indépendance absolue à l'égard des secondes, voilà la règle proclamée et suivie par tous les philosophes et théologiens du XVIIe siècle, par Descartes et Malebranche, Bossuet, Leibniz, comme par Pascal. Plus ou moins ironique et perfide chez leurs prédécesseurs de la Renaissance et en particulier chez Montaigne; chez eux, cette distinction est profondément respectueuse et sincère.

Tous aussi combattront, comme le fait ici Pascal, l'autorité des anciens dans l'ordre des vérités scientifiques et philosophiques. Par une ingénieuse et juste représaille, le respect pour les anciens va tourner à leur détriment et au profit des modernes. « C'est nous qui sommes les vrais anciens du monde, » avait dit Pacon; Pascal justifie et commente admirablement cette parole.

Il n'en est pas de l'homme comme des animaux qui sont réduits à une perfection bornée qu'il ne leur est pas permis de dépasser. « L'homme est produit pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de la vie, mais il s'instruit sans cesse dans son progrès. » Aux connaissances acquises par ceux qui l'ont précédé, il ajoute celles qu'il acquiert lui-même, et la science va en croissant à mesure que l'univers vieillit. Ici se place cette belle et fameuse comparaison de toute la suite des hommes avec un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement. C'est donc chez

nous seuls que se trouve cette antiquité que nous avons le tort de vénérer dans les autres.

Ainsi Pascal découvre-t-il à la raison humaine la perspective d'un progrès sans fin et sans interruption. Mais il ne faut pas confondre ce progrès avec la perfectibilité en toutes choses de Condorcet. Il s'agit ici seulement de progrès intellectuel ou scientifique et non de progrès social et moral. Si Pascal croit que les hommes deviendront de plus en plus instruits, il ne croit pas qu'ils croîtront de même en bonté et en sagesse. L'homme dont parle ici Pascal c'est le savant qui ajoute sans cesse des connaissances nouvelles aux connaissances déjà acquises, non l'homme moral qui n'hérite pas de la force et de la vertu des ancêtres comme on hérite de leur science. Il dit en effet dans les *Pensées* que si les intentions des hommes vont en avançant, « la bonté et la malice du monde en général est de même [1] ».

C'est là, dirons-nous avec Sainte-Beuve, un correctif essentiel que nous voudrions voir placer en tête de toutes les grandes théories du progrès [2].

Le respect que l'on porte à l'antiquité est aujourd'hui à tel point, dans les matières où il doit avoir moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées, et des mystères [3] même de ses obscurités ; que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans péril [4], et que le texte d'un auteur [5] suffit pour détruire les plus fortes raisons...

1. Édit. Havet, art. 24, 97.
2. Voir le dernier chapitre de mon ouvrage *Morale et Progrès*, in-18, Émile Perrin.
3. Mystère est pris ici au sens religieux.
4. Témoin Galilée.
5. Cela s'applique à Aristote.

Ce n'est pas que mon intention soit de corriger un vice par un autre, et de ne faire nulle estime des anciens, parce que l'on en fait trop.

Je ne prétends pas bannir leur autorité pour relever le raisonnement tout seul [1], quoique l'on veuille établir leur autorité seule au préjudice du raisonnement...

Pour faire cette importante distinction avec attention, il faut considérer que les unes dépendent seulement de la mémoire, et sont purement historiques, n'ayant pour objet que de savoir de ce que les auteurs ont écrit; les autres dépendent seulement du raisonnement, et sont entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher et découvrir les vérités cachées. Celles de la première sorte sont bornées, d'autant que les livres dans lesquels elles sont contenues...

C'est suivant cette distinction qu'il faut régler différemment l'étendue de ce respect. Le respect que l'on doit avoir pour [2]...

Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans la jurisprudence, dans les langues... et surtout dans la théologie; et enfin dans toutes celles qui ont pour principe, ou le fait simple, ou l'institution, divine ou humaine, il faut nécessairement recourir à leurs livres, puisque tout ce que l'on en peut savoir y est contenu : d'où il est évident que l'on en peut avoir la connaissance entière, et qu'il n'est pas possible d'y rien ajouter.

1. Il y a dans ce début quelques lacunes, mais elles sont faciles à suppléer.

2. La phrase complétée serait sans doute : Le respect pour les anciens dans les sciences historiques doit être absolu; celui qu'on doit avoir pour eux dans les sciences dogmatiques est conditionnel et subordonné à la raison.

S'il s'agit de savoir qui fut premier roi des Français; en quel lieu les géographes placent le premier méridien; quels mots sont usités dans une langue morte, et toutes les choses de cette nature, quels autres moyens que les livres pourraient nous y conduire? Et qui pourra rien ajouter de nouveau à ce qu'ils nous en apprennent, puisqu'on ne veut savoir que ce qu'ils contiennent? C'est l'autorité seule qui nous en peut éclaircir.

Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle : de sorte que, pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés (comme pour montrer l'incertitude des choses les plus invraisemblables, il faut seulement faire voir qu'elles n'y sont pas comprises); parce que ses principes sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle.

Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous le sens ou sous le raisonnement : l'autorité y est inutile; la raison seule a lieu d'en connaître. Elles ont leurs droits séparés : l'une avait tantôt tout l'avantage; ici l'autre règne à son tour. Mais comme les sujets de cette sorte sont proportionnés à la portée de l'esprit, il trouve une liberté tout entière de s'y étendre; sa fécondité inépuisable produit continuellement, et ses inventions peuvent être tout ensemble sans fin et sans interruption...

C'est ainsi que la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture, et toutes les sciences qui sont soumises à l'expérience et au rai-

sonnement, doivent être augmentées pour devenir parfaites. Les anciens les ont trouvées seulement ébauchées par ceux qui les ont précédés; et nous les laisserons à ceux qui viendront après nous en un état plus accompli que nous ne les avons reçues.

Comme leur perfection dépend du temps et de la peine, il est évident qu'encore que notre peine et notre temps nous eussent moins acquis que leurs travaux, séparés des nôtres, tous deux néanmoins joints ensemble doivent avoir plus d'effet que chacun en particulier.

L'éclaircissement de cette différence doit nous faire plaindre l'aveuglement de ceux qui apportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement ou des expériences; et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie, au lieu de l'autorité de l'Écriture et des Pères. Il faut relever le courage de ces gens timides qui n'osent rien inventer en physique, et confondre l'insolence de ses téméraires qui produisent des nouveautés en théologie. Cependant le malheur du siècle est tel, qu'on voit beaucoup d'opinions nouvelles en théologie, inconnues à toute l'antiquité, soutenues avec obstination et reçues avec applaudissement; au lieu que celles qu'on produit dans la physique, quoiqu'en petit nombre, semblent devoir être convaincues de fausseté dès qu'elles choquent tant soit peu les opinions reçues [1] : comme si le respect qu'on a pour les anciens philosophes était de devoir, et que celui que l'on porte aux plus anciens des Pères était seulement de bienséance! Je laisse aux personnes judi-

1. Pascal lui-même en avait fait l'expérience à l'occasion de ses nouvelles vues sur le vide qui rencontrèrent d'ardents adversaires parmi les jésuites. Le *Plein du vide,* tel est le titre de l'opuscule grotesque que le P. Noël publia contre lui.

cieuses à remarquer l'importance de cet abus qui pervertit l'ordre des sciences avec tant d'injustice; et je crois qu'il y en aura peu qui ne souhaitent que cette [1]... s'applique à d'autres matières, puisque les inventions nouvelles sont infailliblement des erreurs dans les matières que l'on profane impunément; et qu'elles sont absolument nécessaires pour la perfection de tant d'autres sujets incomparablement plus bas, que toutefois on n'oserait toucher.

Partageons avec plus de justice notre crédulité et notre défiance, et bornons ce respect que nous avons pour les anciens. Comme la raison le fait naître, elle doit aussi le mesurer; et considérons que, s'ils fussent demeurés dans cette retenue de n'oser rien ajouter aux connaissances qu'ils avaient reçues, ou que ceux de leur temps eussent fait la même difficulté de recevoir les nouveautés qu'ils leur offraient, ils se seraient privés eux-mêmes et leur postérité du fruit de leurs inventions.

Comme ils ne se sont servis de celles qui leur avaient été laissées que comme de moyens pour en avoir de nouvelles, et que cette heureuse hardiesse leur avait ouvert le chemin aux grandes choses, nous devons prendre celles qu'ils nous ont acquises de la même sorte, et à leur exemple en faire les moyens et non pas la fin de notre étude, et ainsi tâcher de les surpasser en les imitant.

Car qu'y a-t-il de plus injuste que de traiter nos anciens avec plus de retenue qu'ils n'ont fait ceux qui les ont précédés, et d'avoir pour eux ce respect inviolable qu'ils n'ont mérité de nous que parce qu'ils n'en ont pas eu un pareil pour ceux qui ont eu sur eux le même avantage?

1. Sans doute liberté d'une part, et soumission de l'autre, s'appliquent à d'autres matières.

Les secrets de la nature sont cachés; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge, et, quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue. Les expériences qui nous en donnent l'intelligence multiplient continuellement; et, comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion.

C'est de cette façon que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions sans mépris et sans ingratitude, puisque les premières connaissances qu'ils nous ont données ont servi de degrés aux nôtres, et que dans ces avantages nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux; parce que, s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire, nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue, et, quoiqu'ils connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux.

Cependant il est étrange de quelle sorte on révère leurs sentiments. On fait un crime de les contredire et un attentat d'y ajouter, comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître.

N'est-ce pas là traiter indignement la raison de l'homme et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal? Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et cha-

cune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont : comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la conserver; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle puisque, la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites.

Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès : car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs; parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusques à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive

dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement[1] : d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse, dans cet homme universel, ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres.

Ils doivent être admirés dans les conséquences qu'ils ont bien tirées du peu de principes qu'ils avaient, et ils doivent être excusés dans celles où ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement.

Car n'étaient-ils pas excusables dans la pensée qu'ils ont eue pour la voie de lait[2], quand, la faiblesse de leurs yeux n'ayant pas encore reçu le secours de l'artifice, ils ont attribué cette couleur à une plus grande solidité en cette partie du ciel qui renvoie la lumière avec plus de force? Mais ne serions-nous pas inexcusables de demeurer dans la même pensée, maintenant qu'aidés des avantages que nous donne la lunette d'approche,

1. Belle et célèbre comparaison souvent citée, admirée et imitée. « C'est nous qui sommes les anciens du monde, » avaient déjà dit Bacon et Descartes.

2. La Voie lactée.

nous y avons découvert une infinité de petites étoiles, dont la splendeur plus abondante nous a fait reconnaître quelle est la véritable cause de cette blancheur?

N'avaient-ils pas aussi sujet de dire que tous les corps corruptibles étaient renfermés dans la sphère du ciel de la lune, lorsque durant le cours de tant de siècles ils n'avaient point encore remarqué de corruptions ni de générations hors de cet espace? Mais ne devons-nous pas assurer le contraire, lorsque toute la terre a vu sensiblement des comètes s'enflammer et disparaître bien loin au-delà de cette sphère?

C'est ainsi que, sur le sujet du vide, ils avaient droit de dire que la nature n'en souffrait point, parce que toutes leurs expériences leur avaient toujours fait remarquer qu'elle l'abhorrait et ne le pouvait souffrir. Mais si les nouvelles expériences leur avaient été connues, peut-être auraient-ils trouvé sujet d'affirmer ce qu'ils ont eu sujet de nier par là que le vide n'avait point encore paru. Aussi, dans le jugement qu'ils ont fait, que la nature ne souffrait point de vide, ils n'ont entendu parler de la nature qu'en l'état où ils la connaissaient; puisque, pour le dire généralement ce ne serait assez de l'avoir vu constamment en cent rencontres, ni en mille, ni en tout autre nombre, quelque grand qu'il soit; puisque s'il restait un seul cas à examiner, ce seul suffirait pour empêcher la définition générale, et si un seul était contraire, ce seul [2]... Car, dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences, et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties et de tous les cas différents. C'est ainsi que, quand nous

1. Les expériences de Pascal et de Torricelli.
2. Ce seul forcerait à la rejeter.

disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et nous ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point; et quand nous disons que l'or est le plus pesant de tous les corps, nous serions téméraires de comprendre dans cette proposition générale ceux qui ne sont point encore en notre connaissance, quoiqu'il ne soit pas impossible qu'ils soient en nature [1]. De même, quand les anciens ont assuré que la nature ne souffrait point de vide, ils ont entendu qu'elle n'en souffrait point dans toutes les expériences qu'ils avaient vues, et ils n'auraient pu sans témérité y comprendre celles qui n'étaient pas en leur connaissance. Que si elles y eussent été, sans doute ils auraient tiré les mêmes conséquences que nous, et les auraient par leur aveu autorisées de cette antiquité dont on veut faire aujourd'hui l'unique principe des sciences.

C'est ainsi que, sans les contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient; et, quelque force enfin qu'ait cet antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait ignorer sa nature de s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue.

1. Le platine, en effet, est plus lourd que l'or.

DE L'ESPRIT GÉOMÉTRIQUE

AVERTISSEMENT

Sous ce titre sont ici réunis les deux fragments intitulés par Bossut, *Réflexions sur la géométrie en général* et *l'Art de persuader*. Ce titre est celui-là même que leur avait donné Pascal, comme il résulte du témoignage des auteurs de la *Logique de Port-Royal* qui avaient eu le manuscrit entre les mains et qui en ont tiré leurs règles des définitions et des démonstrations. Par esprit géométrique Pascal entend la vraie méthode à suivre, méthode dont celle des géomètres est le modèle, pour arriver à se convaincre soi-même et à convaincre les autres. Comme exemple des conditions d'une démonstration parfaite il choisit entre toutes les sciences la géométrie. Toutefois il semble prendre plaisir à nous déconcerter tout d'abord en mettant au-dessus de cette méthode géométrique, qu'il donne comme un modèle, l'idée d'une autre méthode plus éminente, plus accomplie, mais à laquelle les hommes ne sauraient arriver et qui a le malheur d'être impossible. Tout définir, tout prouver sans exception, voilà en deux mots l'essence même de cette méthode idéale et chimérique. En effet lui-même il démontre la nécessité où nous sommes de ne pouvoir aller jusqu'au bout, de nous arrêter à un certain point dans la voie des définitions et des démonstrations. Il y a des termes primitifs qu'on ne peut

plus définir; il y a des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour leur servir de preuve. Il montre par des exemples l'absurdité de chercher à définir ces données ou termes primitifs auxquels l'esprit humain dans son impuissance est condamné à s'en tenir. Telle est celle de la lumière par le P. Noël qu'il a si agréablement raillée dans une lettre qui était comme une escarmouche contre les jésuites avant la guerre des *Provinciales*.

La géométrie elle-même doit renoncer à définir l'espace, le temps, le mouvement, le nombre, qui sont ses principaux objets et à démontrer ce qui est suffisamment clair. Son ordre, dit-il, ne comporte pas une perfection plus qu'humaine. Il semble que, tout en vantant cette méthode géométrique qui donne la certitude, il ait eu peur de donner à l'esprit humain une trop haute idée de sa puissance, et qu'il ait voulu humilier « la puissance superbe du raisonnement » en lui montrant la borne qu'il ne lui est pas donné de franchir. Nous ne trouvons déjà plus ici la même foi aux forces de la raison dont était pénétré le Fragment sur le vide. Ici même encore, dans son désir d'abaisser la nature humaine, il ira jusqu'à dire, que « l'homme ne connaît naturellement que le mensonge ».

Suivant nous, c'est le contraire qui serait plutôt la vérité. Cette restriction faite, au nom de la prétendue méthode accomplie, il loue la géométrie, « cette admirable science », de ne pas s'arrêter à vouloir définir ce qui n'en a pas besoin et de supposer que tout le monde sait ce qu'elle entend par les objets dont elle traite. Ce n'est pas leur évidence qui les rend, dit-il, incapables de démonstration, mais, au contraire, leur extrême évidence. Il ajoute que ce manque de preuves n'est pas un défaut, mais une perfection. S'il en est ainsi, que devient l'éminence de cette autre méthode dont le propre serait de tout définir et de tout prouver? La géométrie fait mieux que de définir des choses qui n'en ont pas besoin, elle en pénètre la nature et les admirables propriétés, au nombre desquelles il met au premier rang « les deux merveilleuses infinités », l'infinité en grand et l'infinité en petit.

Par les arguments les plus ingénieux, les uns empruntés au raisonnement, les autres à l'expérience, Pascal démontre ces deux infinités, en s'attachant surtout à la seconde, à la divisibilité à l'infini qui est la plus difficile à concevoir; puis il examine le rapport qu'elles ont avec l'homme et le rapport qu'elles ont entre elles. C'est l'ébauche de ce magnifique morceau des deux infinis par lequel s'ouvrent les *Pensées*.

Ici se termine le premier fragment où la première partie seule du sujet est abordée.

Le second fragment, incomplet, comme le premier, est un autre essai sur ce même objet de la manière de démontrer la vérité et des conditions auxquelles les hommes admettent les choses auxquelles on veut les faire consentir. L'entendement et la volonté, ou l'esprit et le cœur, voilà les deux portes par où pénètrent les opinions dans nos âmes. Mais il en entre bien plus par le cœur que par l'entendement; on est plus emporté à croire par l'agrément, par les caprices de la volonté qui est, selon Pascal, la voie indigne, basse et étrangère, que par la preuve ou la raison, seule voie digne de l'homme.

On pourra remarquer à quel point Pascal, comme Malebranche, maltraite la sensibilité, le cœur, la passion et tout ce qu'il comprend sous le nom des caprices de la volonté, comme si l'amour du bien et la haine du mal n'étaient pas de puissants auxiliaires de la raison, comme si lui-même ne s'en servira pas contre ses adversaires dans les *Provinciales*. Quels sont les principes et les premiers moteurs de ces deux grandes puissances de l'entendement et de la volonté? Ceux de l'entendement sont les vérités naturelles connues de tous; ceux de la volonté et du cœur sont les désirs naturels communs à tous les hommes, et les divers objets particuliers qu'on embrasse pour atteindre ce but, quelque pernicieux qu'ils puissent être.

Après avoir distingué en nous les puissances qui nous portent à consentir, il examine les qualités diverses des choses qu'on peut vouloir nous persuader. Il n'y a pas de difficulté pour celles qui se tirent de vérités avouées de tous; il

y en a moins encore pour celles en qui s'accordent les vérités avouées de la raison et les secrets désirs du cœur. Mais il n'en est pas de même quand il y a conflit entre ces vérités et les plaisirs qui nous touchent. Alors il se fait un balancement douteux dont l'issue ne saurait être prévue et préparée sans la connaissance si difficile de l'intérieur de l'homme.

Quoi que ce soit que nous voulions persuader, il faut connaître non seulement l'esprit, mais le cœur, les secrets penchants, les humeurs, le caractère, les passions de ceux auxquels on s'adresse. L'art d'agréer n'importe pas moins que celui de prouver; il est plus utile, mais en même temps il est plus difficile et plus subtil. Ce que dit Pascal de l'importance et de la difficulté de cet art d'agréer est la partie la plus intéressante et la plus originale de ce second fragment. Ici il n'y a rien de ferme et de stable ; rien n'égale la variété d'homme à homme, et la mobilité continue dans le même individu des principes du plaisir. Pascal se déclare incapable de les ramener à des règles. D'autres, cependant, et surtout Aristote, dans sa *Rhétorique*, n'avaient pas traité sans quelque succès ce difficile sujet.

Il laisse donc l'art d'agréer pour celui de convaincre d'après les fermes principes de la raison et pour établir la conduite des preuves méthodiques parfaites. Il revient aux règles qu'il a indiquées dans le premier fragment pour les définitions et les démonstrations. Ces règles, au nombre de huit, que la *Logique de Port-Royal* a reproduites, les empruntant à Pascal, sont excellentes et incontestables dans leur simplicité. Elles se ramènent à tout définir et à tout prouver, sauf toutefois ce qui n'a pas besoin de l'être en raison de son évidence.

Tout cela est tellement simple et connu de tous qu'il semble que Pascal prenne à les rappeler une peine inutile. Il va au-devant de l'objection. Ces règles sont-elles donc en réalité si connues? Combien peu, à part quelques géomètres, pour lesquelles elles ne soient pas paroles mortes, combien peu qui soient pénétrés de leur esprit et qui surtout les appliquent? Combien n'importe-t-il pas de montrer la source

de tous les faux raisonnements dans ces règles méconnues? La simplicité de ces règles, auxquelles il réduit tout l'art de persuader, le rend sévère pour les règles beaucoup plus compliquées du syllogisme qu'Aristote a découvertes et dont la scolastique avait abusé.

Il s'en faut donc bien que les huit ou les cinq règles qu'il a données soient connues de tout le monde ; et on ne saurait trop rappeler sur elles l'attention de tous les esprits, voilà par où il termine ce fragment incomplet comme le premier.

PREMIER FRAGMENT [1].

On peut avoir trois principaux objets dans l'étude de la vérité : l'un, de la découvrir quand on la cherche ; l'autre de la démontrer quand on la possède ; le dernier, de la discerner d'avec le faux quand on l'examine.

Je ne parle point du premier ; je traite particulièrement du second, et il enferme le troisième. Car, si l'on sait la méthode de prouver la vérité, on aura en même temps celle de la discerner, puisqu'en examinant si la preuve qu'on en donne est conforme aux règles qu'on connaît, on saura si elle est exactement démontrée.

La géométrie, qui excelle en ces trois genres, a expliqué l'art de découvrir les vérités inconnues ; et c'est ce qu'elle appelle Analyse, et dont il serait inutile

1. Intitulé : *Réflexions sur la géométrie en général.* Dans l'édition de Bossut, un court fragment en avait été publié par le P. Desmolets dans ses *Mémoires* en 1728. Condorcet l'a donné d'une manière plus complète, mais avec de nombreux retranchements sous ce titre : de la *Manière de prouver la vérité et de l'enseigner aux hommes.*

de discourir après tant d'excellents ouvrages qui ont été faits.

Celui de démontrer les vérités déjà trouvées, et de les éclaircir de telle sorte que la preuve en soit invincible, est le seul que je veux donner ; et je n'ai pour cela qu'à expliquer la méthode que la géométrie y observe; car elle l'enseigne parfaitement par ses exemples, quoiqu'elle n'en produise aucun discours. Et parce que cet art consiste en deux choses principales : l'une de prouver chaque proposition en particulier, l'autre de disposer toutes les propositions dans le meilleur ordre, j'en ferai deux sections, dont l'une contiendra les règles de la conduite des démonstrations géométriques, c'est-à-dire méthodiques et parfaites, et la seconde comprendra celles de l'ordre géométrique, c'est-à-dire méthodique et accompli : de sorte que les deux ensemble enfermeront tout ce qui sera nécessaire pour la conduite du raisonnement à prouver et discerner les vérités; lesquelles j'ai dessein de donner entières [1].

Je ne puis faire mieux entendre la conduite qu'on doit garder pour rendre les démonstrations convaincantes, qu'en expliquant celle que la géométrie observe.

[Mon objet] est bien plus de réussir à l'une qu'à l'autre, et je n'ai choisi cette science pour y arriver que parce qu'elle seule sait les véritables règles du raisonnement, et, sans s'arrêter aux règles des syllogismes, qui sont tellement naturelles qu'on ne peut les ignorer, s'arrête et se fonde sur la véritable méthode de conduire le raisonnement en toutes choses, que presque tout le monde ignore, et qu'il est si avantageux de savoir que nous voyons par expérience qu'entre esprits égaux et

1. Pascal n'a exécuté qu'une partie de son dessein. De ces deux parties annoncées, l'auteur n'aborde que la première.

toutes choses pareilles, celui qui a de la géométrie l'emporte et acquiert une vigueur toute nouvelle.

Je veux donc faire entendre ce que c'est que démonstration par l'exemple de celles de géométrie, qui est presque la seule des sciences humaines qui en produise d'infaillibles, parce qu'elle seule observe la véritable méthode, au lieu que toutes les autres sont par une nécessité naturelle dans quelque sorte de confusion que les seuls géomètres savent extrêmement connaître.

Mais il faut auparavant que je donne l'idée d'une méthode encore plus éminente et plus accomplie, mais où les hommes ne sauraient jamais arriver; car ce qui passe la géométrie nous surpasse, et néanmoins il est nécessaire d'en dire quelque chose, quoiqu'il soit impossible de le pratiquer.

Cette véritable méthode, qui formerait les démonstrations dans la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver, consisterait en deux choses principales : l'une de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens; l'autre de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues; c'est-à-dire, en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions [1]. Mais, pour suivre l'ordre même que j'explique, il faut que je déclare ce que j'entends par définition.

On ne reconnaît en géométrie que les seules définitions que les logiciens appellent définitions de nom, c'est-à-dire que les seules impositions de nom aux choses qu'on a clairement désignées en termes parfaitement connus; et je ne parle que de celles-là seulement. Leur utilité et leur usage est d'éclaircir et

1. Cette méthode par excellence qui définit et prouve tout, n'a que le tort d'être absolument impossible, comme Pascal va le reconnaître.

d'abréger le discours, en exprimant par le seul nom qu'on impose ce qui ne pourrait se dire qu'en plusieurs termes; en sorte néanmoins que le nom imposé demeure dénué de tout autre sens, s'il en a, pour n'avoir plus que celui auquel on le destine uniquement. En voici un exemple. Si l'on a besoin de distinguer dans les nombres ceux qui sont divisibles en deux également d'avec ceux qui ne le sont pas, pour éviter de répéter souvent cette condition, on lui donne un nom en cette sorte : J'appelle tout nombre divisible en deux également nombre pair. Voilà une définition géométrique; parce qu'après avoir clairement désigné une chose, savoir tout nombre divisible en deux également, on lui donne un nom que l'on destitue de tout autre sens, s'il en a, pour lui donner celui de la chose désignée. D'où il paraît que les définitions sont très libres, et qu'elles ne sont jamais sujettes à être contredites; car il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose qu'on a clairement désignée un nom tel qu'on voudra. Il faut seulement prendre garde qu'on n'abuse de la liberté qu'on a d'imposer des noms, en donnant le même à deux choses différentes [1].

Ce n'est pas que cela ne soit permis, pourvu qu'on n'en confonde pas les conséquences, et qu'on ne les étende pas de l'une à l'autre.

Mais, si l'on tombe dans ce vice, on peut lui opposer un remède très sûr et très infaillible : c'est de substituer mentalement la définition à la place du défini, et d'avoir toujours la définition si présente que toutes les fois qu'on parle, par exemple, de nombre pair, on entende précisément que c'est celui qui est divisible en

1. Les définitions de nom sont libres, mais c'est une liberté dont il ne faut pas abuser, comme le remarque la *Logique de P.-R.*, sous peine d'obscurcir au lieu d'éclairer.

deux parties égales, et que ces deux choses soient tellement jointes et inséparables dans la pensée, qu'aussitôt que le discours en exprime l'une, l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car les géomètres, et tous ceux qui agissent méthodiquement, n'imposent des noms aux choses que pour abréger le discours, et non pour diminuer ou changer l'idée des choses dont ils discourent. Et ils prétendent que l'esprit supplée toujours la définition entière aux termes courts, qu'ils n'emploient que pour éviter la confusion que la multitude des paroles apporte. Rien n'éloigne plus promptement et plus puissamment les surprises captieuses des sophistes que cette méthode, qu'il faut avoir toujours présente, et qui suffit seule pour bannir toutes sortes de difficultés et d'équivoques.

Ces choses étant bien entendues, je reviens à l'explication du véritable ordre, qui consiste, comme je disais, à tout définir et à tout prouver. Certainement cette méthode serait belle, mais elle est absolument impossible [1] : car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir en supposeraient de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent : et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premières. Aussi, en poussant les recherches de plus en plus, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir, et à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le

1. Non seulement elle est impossible, mais elle est contradictoire. La démonstration suppose des propositions qui n'ont pas besoin elles-mêmes de démonstration et dont l'évidence ne laisse rien à désirer; c'est là seulement en quoi consiste cet ordre accompli, au-dessus duquel il n'y a qu'un idéal chimérique qui nous fait pressentir le pyrrhonisme des *Pensées*.

soient davantage pour servir à leur preuve. D'où il paraît que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli.

Mais il ne s'ensuit pas de là qu'on doive abandonner toute sorte d'ordre. Car il y en a un, et c'est celui de la géométrie, qui est à la vérité inférieur en ce qu'il est moins convaincant, mais non pas en ce qu'il est moins certain. Il ne définit pas tout et ne prouve pas tout, et c'est en cela qu'il lui cède; mais il ne suppose que des choses claires et constantes par la lumière naturelle, et c'est pourquoi il est parfaitement véritable, la nature le soutenant au défaut du discours [1]. Cet ordre, le plus parfait entre les hommes, consiste non pas à tout définir ou à tout démontrer, ni aussi à ne rien définir ou à ne rien démontrer, mais à se tenir dans ce milieu [2] de ne point définir les choses claires et entendues de tous les hommes, et de définir toutes les autres; et de ne point prouver toutes les choses connues des hommes, et de prouver toutes les autres. Contre cet ordre pèchent également ceux qui entreprennent de tout définir et de tout prouver, et ceux qui négligent de le faire dans les choses qui ne sont pas évidentes d'elles-mêmes.

C'est ce que la géométrie enseigne parfaitement. Elle ne définit aucune de ces choses, espace, temps, mouvement, nombre, égalité, ni les semblables qui sont en grand nombre, parce que ces termes-là désignent si naturellement les choses qu'ils signifient, à ceux qui entendent la langue, que l'éclaircissement qu'on en voudrait faire apporterait plus d'obscurité que d'ins-

1. C'est-à-dire du raisonnement ou de la démonstration.
2. Ce milieu est la vérité même.

truction. Car il n'y a rien de plus faible que le discours de ceux qui veulent définir ces mots primitifs. Quelle nécessité y a-t-il, par exemple, d'expliquer ce qu'on entend par le mot homme? Ne sait-on pas assez quelle est la chose qu'on veut désigner par ce terme? Et quel avantage pensait nous procurer Platon, en disant que c'était un animal à deux jambes, sans plumes [1]? Comme si l'idée que j'en ai naturellement, et que je ne puis exprimer, n'était pas plus nette et plus sûre que celle qu'il me donne par son explication inutile et même ridicule; puisqu'un homme ne perd pas l'humanité en perdant les deux jambes, et qu'un chapon ne l'acquiert pas en perdant ses plumes.

Il y en a qui vont jusqu'à cette absurdité d'expliquer un mot par le mot même. J'en sais qui ont défini la lumière en cette sorte : La lumière est un mouvement luminaire des corps lumineux : comme si on pouvait entendre les mots de luminaire et de lumineux sans celui de lumière [2].

On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire : *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.

On voit assez de là qu'il y a des mots incapables d'être définis; et si la nature n'avait suppléé à ce défaut par une idée pareille qu'elle a donnée à tous les hommes,

1. J'ai peine à croire que Platon ait donné sérieusement cette définition, rapportée par Diogène Laerce et citée par Montaigne, où Pascal l'a prise dans l'apologie de Raymond de Sébonde.

2. Il s'agit du P. Noël, jésuite, qui avait attaqué les premiers travaux scientifiques de Pascal par des arguments ridicules. Pascal le lui fit bien expier; ce fut, dit Sainte-Beuve, comme une Provinciale avant les *Provinciales*.

toutes nos expressions seraient confuses. Au lieu qu'on en use avec la même assurance et la même certitude que s'ils étaient expliqués d'une manière parfaitement exempte d'équivoques; parce que la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications.

Ce n'est pas que tous les hommes aient la même idée de l'essence des choses que je dis qu'il est impossible et inutile de définir. Car, par exemple, le temps est de cette sorte. Qui le pourra définir? et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes conçoivent ce qu'on veut dire en parlant de temps, sans qu'on le désigne davantage? Cependant il y a bien de différentes opinions touchant l'essence du temps. Les uns disent que c'est le mouvement d'une chose créée; les autres, la mesure du mouvement [1], etc. Aussi ce n'est pas la nature de ces choses que je dis qui est connue de tous; ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose; en sorte qu'à cette expression, temps, tous portent la pensée vers le même objet; ce qui suffit pour faire que ce terme n'ait pas besoin d'être défini, quoique ensuite, en examinant ce que c'est que le temps, on vienne à différer de sentiment après s'être mis à y penser; car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature. Ce n'est pas qu'il ne soit permis d'appeler du nom de temps le mouvement d'une chose créée; car, comme j'ai dit tantôt, rien n'est plus libre que les définitions. Mais en suite de cette définition il y aura deux choses qu'on appellera du nom de temps : l'une est celle que tout le monde entend naturellement par ce mot, et que tous ceux qui parlent

1. C'est la définition d'Aristote.

notre langue nomment par ce terme; l'autre sera le mouvement d'une chose créée, car on l'appellera aussi de ce nom suivant cette nouvelle définition. Il faudra donc éviter les équivoques, et ne pas confondre les conséquences. Car il ne s'ensuivra pas de là que la chose qu'on entend naturellement par le mot de temps soit, en effet, le mouvement d'une chose créée. Il a été libre de nommer ces deux choses de même: mais il ne le sera pas de les faire convenir de nature aussi bien que de nom. Ainsi, si l'on avance ce discours : Le temps est le mouvement d'une chose créée, il faut demander ce qu'on entend par ce mot de temps, c'est-à-dire si on lui laisse le sens ordinaire et reçu de tous, ou si on l'en dépouille pour lui donner en cette occasion celui de mouvement d'une chose créée. Que si on le destitue de tout autre sens, on ne peut contredire, et ce sera une définition libre, en suite de laquelle, comme j'ai dit, il y aura deux choses qui auront ce même nom. Mais si on lui laisse son sens ordinaire, et qu'on prétende néanmoins que ce qu'on entend par ce mot soit le mouvement d'une chose créée, on peut contredire. Ce n'est plus une définition libre, c'est une proposition qu'il faut prouver, si ce n'est qu'elle soit très évidente d'elle-même; et alors ce sera un principe et un axiome, mais jamais une définition, parce que dans cette énonciation on n'entend pas que le mot de temps signifie la même chose que ceux-ci, le mouvement d'une chose créée; mais on entend que ce que l'on conçoit par le terme de temps soit ce mouvement supposé.

Si je ne savais combien il est nécessaire d'entendre ceci parfaitement, et combien il arrive à toute heure, dans les discours familiers et dans les discours de science, des occasions pareilles à celle-là que j'ai donnée en exemple, je ne m'y serais pas arrêté. Mais il me

semble, par l'expérience que j'ai de la confusion des disputes, qu'on ne peut trop entrer dans cet esprit de netteté, pour lequel je fais tout ce traité, plus que pour le sujet que j'y traite [1].

Car combien y a-t-il de personnes qui croient avoir défini le temps quand ils ont dit que c'est la mesure du mouvement, en lui laissant cependant son sens ordinaire! Et néanmoins ils ont fait une proposition, et non pas une définition. Combien y en a-t-il de même qui croient avoir défini le mouvement quand ils ont dit : *Motus nec simpliciter actus, nec mera potentia est, sed actus entis in potentia* [2]! Et cependant s'ils laissent au mot de mouvement son sens ordinaire, comme ils font, ce n'est pas une définition, mais une proposition; et confondant ainsi les définitions de nom, qui sont les véritables définitions, libres, permises et géométriques, avec celles qu'ils appellent définitions de chose, qui sont proprement des propositions, nullement libres, mais sujettes à contradiction, ils s'y donnent la liberté

1. On ne saurait trop louer cet esprit de netteté que recommande si bien Pascal.

2. Je reproduis ici la savante note de M. Havet. Tous les éditeurs sans exception, donnent ainsi cette phrase : *Motus nec simpliciter* motus, non *mera*, etc., ce qui ne me paraît pas offrir de sens. En lisant *actus* et *nec mera*, on obtient l'expression exacte des idées d'Aristote sur le mouvement (*Phys.*, III, 1 et 2) : « Le mouvement n'est ni simplement un acte ni une pure puissance, mais la mise en action de ce qui est en puissance. » Aristote ajoute : *en tant qu'étant en puissance :* Ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν. Expliquons cela en langage moderne. Voici un corps pesant que je tiens suspendu en l'air: tant que je le tiens, il tend à tomber, mais ce n'est qu'une tendance sans résultat, qu'une *puissance* sans *acte*. Si je le lâche, l'*acte* se produit, mais tant que le corps tombe, l'acte n'est pas complet, la *puissance* de chute n'est pas consommée. Qu'est-ce donc que le mouvement de ce corps? C'est la réalisation de la disposition à tomber, c'est la mise en action d'une puissance de chute.

d'en former aussi bien que des autres : et chacun définissant les mêmes choses à sa manière, par une liberté qui est aussi défendue dans ces sortes de définitions que permise dans les premières, ils embrouillent toutes choses, et perdant tout ordre et toute lumière, ils se perdent eux-mêmes et s'égarent dans des embarras inexplicables.

On n'y tombera jamais en suivant l'ordre de la géométrie. Cette judicieuse science est bien éloignée de définir ces mots primitifs, espace, temps, mouvement, égalité, majorité, diminution, tout, et les autres que le monde entend de soi-même. Mais, hors ceux-là, le reste des termes qu'elle emploie y sont tellement éclaircis et définis, qu'on n'a pas besoin de dictionnaire pour en entendre aucun ; de sorte qu'en un mot tous ces termes sont parfaitement intelligibles, ou par la lumière naturelle ou par les définitions qu'elle en donne.

Voilà de quelle sorte elle évite tous les vices qui se peuvent rencontrer dans le premier point, lequel consiste à définir les seules choses qui en ont besoin. Elle en use de même à l'égard de l'autre point, qui consiste à prouver les propositions qui ne sont pas évidentes. Car, quand elle est arrivée aux premières vérités connues, elle s'arrête là et demande qu'on les accorde, n'ayant rien de plus clair pour les prouver : de sorte que tout ce que la géométrie propose est parfaitement démontré, ou par la lumière naturelle, ou par les preuves. De là vient que si cette science ne définit pas et ne démontre pas toutes choses, c'est par cette seule raison que cela nous est impossible. Mais comme la nature fournit tout ce que cette science ne donne pas, son ordre, à la vérité, ne donne pas une perfection plus qu'humaine, mais il a toute celle où les hommes peuvent arriver.

On trouvera peut-être étrange que la géométrie ne puisse définir aucune des choses qu'elle a pour principaux objets : car elle ne peut définir ni le mouvement, ni les nombres, ni l'espace ; et cependant ces trois choses sont celles qu'elles considèrent particulièrement et selon la recherche desquelles elle prend ces trois différents noms de mécanique, d'arithmétique, de géométrie, ce dernier nom appartenant au genre et à l'espèce [1]. Mais on n'en sera pas surpris, si l'on remarque que cette admirable science ne s'attachant qu'aux choses les plus simples, cette même qualité qui les rend dignes d'être ses objets les rend incapables d'être définies ; de sorte que le manque de définition est plutôt une perfection qu'un défaut, parce qu'il ne vient pas de leur obscurité, mais au contraire de leur extrême évidence, qui est telle qu'encore qu'elle n'ait pas la conviction des démonstrations, elle en a toute la certitude. Elle suppose donc que l'on sait quelle est la chose qu'on entend par ces mots, mouvement, nombre, espace ; et, sans s'arrêter à les définir inutilement, elle en pénètre la nature, et en découvre les merveilleuses propriétés.

Ces trois choses, qui comprennent tout l'univers, selon ces paroles : *Deus fecit omnia in pondere, in numero, et mensura*, ont une liaison réciproque et nécessaire. Car on ne peut s'imaginer de mouvement sans quelque chose qui se meuve ; et cette chose étant une, cette unité est l'origine de tous les nombres ; et enfin le mouvement ne pouvant être sans espace, on voit ces trois choses enfermées dans la première. Le temps même y est aussi compris : car le mouvement et le temps sont relatifs l'un à l'autre ; la promptitude et la lenteur, qui sont les différences des mouvements, ayant

1. Les mathématiques sont aujourd'hui le nom du genre.

un rapport nécessaire avec le temps. Ainsi il y a des propriétés communes à toutes ces choses, dont la connaissance ouvre l'esprit aux plus grandes merveilles de la nature.

La principale comprend les deux infinités qui se rencontrent dans toutes : l'une de grandeur, l'autre de petitesse.

Car quelque prompt que soit un mouvement, on peut en concevoir un qui le soit davantage, et hâter encore ce dernier; et ainsi toujours à l'infini, sans jamais arriver à un qui le soit de telle sorte qu'on ne puisse plus y ajouter. Et au contraire, quelque lent que soit un mouvement, on peut le retarder davantage, et encore ce dernier; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un tel degré de lenteur qu'on ne puisse encore en descendre à une infinité d'autres, sans tomber dans le repos. De même, quelque grand que soit un nombre, on peut en concevoir un plus grand, et encore un qui surpasse le dernier; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté. Et, au contraire, quelque petit que soit un nombre, comme la centième ou la dix-millième partie, on peut encore en concevoir un moindre, et toujours à l'infini, sans arriver au zéro ou néant. Quelque grand que soit un espace, on peut en concevoir un plus grand, et encore un qui le soit davantage; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté. Et, au contraire, quelque petit que soit un espace, on peut encore en considérer un moindre, et toujours à l'infini, sans jamais arriver à un indivisible qui n'ait plus aucune étendue. Il en est de même du temps. On peut toujours en concevoir un plus grand sans dernier, et un moindre, sans arriver à un instant, et à un pur néant de durée. C'est-à-dire, en un mot, que quelque mouvement, quelque nombre,

quelque espace, quelque temps que ce soit, il y en a toujours un plus grand et un moindre : de sorte qu'ils se soutiennent tous entre le néant et l'infini, étant toujours infiniment éloignés de ces extrêmes [1].

Toutes ces vérités ne se peuvent démontrer; et cependant ce sont les fondements et les principes de la géométrie. Mais comme la cause qui les rend incapables de démonstration n'est pas leur obscurité, mais au contraire leur extrême évidence, ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection. D'où l'on voit que la géométrie ne peut définir les objets ni prouver les principes; mais par cette seule et avantageuse raison, que les uns et les autres sont dans une extrême clarté naturelle, qui convainc la raison plus puissamment que le discours. Car qu'y a-t-il de plus évident que cette vérité, qu'un nombre, tel qu'il soit, peut être augmenté? Ne peut-on pas le doubler? Que la promptitude d'un mouvement peut être doublée, et qu'un espace peut être doublé de même? Et qui peut aussi douter qu'un nombre, tel qu'il soit, ne puisse être divisé par la moitié, et sa moitié encore par la moitié? Car cette moitié serait-elle un néant? Et comment ces deux moitiés, qui seraient deux zéros, feraient-elles un nombre? De même, un mouvement, quelque lent qu'il soit, ne peut-il pas être ralenti de moitié, en sorte qu'il parcoure le même espace dans le double du temps, et ce dernier mouvement encore? Car serait-ce un pur repos! Et comment se pourrait-il que ces deux moitiés de vitesse, qui seraient deux repos, fissent la première vitesse? Enfin un espace, quelque petit qu'il soit, ne peut-il pas être divisé en deux, et ces moitiés encore?

1. Passage à comparer avec le fragment sur les deux infinis, qui est l'article 1er des *Pensées*, édit. Havet.

Et comment pourrait-il se faire que ces moitiés fussent indivisibles sans aucune étendue, elles qui jointes ensemble ont fait la première étendue?

Il n'y a point de connaissance naturelle dans l'homme qui précède celles-là, et qui les surpasse en clarté. Néanmoins, afin qu'il y ait exemple de tout, on trouve des esprits excellents en toutes autres choses, que ces infinités choquent, et qui n'y peuvent en aucune sorte consentir.

Je n'ai jamais connu personne qui ait pensé qu'un espace ne puisse être augmenté. Mais j'en ai vu quelques-uns, très habiles, d'ailleurs, qui ont assuré qu'un espace pouvait être divisé en deux parties indivisibles, quelque absurdité qu'il s'y rencontre [1]. Je me suis attaché à rechercher en eux quelle pouvait être la cause de cette obscurité, et j'ai trouvé qu'il n'y en avait qu'une principale, qui est qu'ils ne sauraient concevoir un continu divisible à l'infini : d'où ils concluent qu'il n'est pas divisible. C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement; et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge [2], et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux. Et c'est pourquoi, toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement et ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire; et si on le trouve manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est. Appliquons cette règle à notre sujet [3].

1. Allusion au chevalier de Méré.
2. C'est le contraire qui serait plutôt le vrai.
3. Tout le reste de ce premier fragment est une ingénieuse démonstration des deux « merveilleuses infinités ».

Il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme. Et néanmoins il n'y en a point qui comprenne une division infinie; et l'on ne s'assure de cette vérité que par cette seule raison, mais qui est certainement suffisante, qu'on comprend parfaitement qu'il est faux qu'en divisant un espace on puisse arriver à une partie indivisible, c'est-à-dire qui n'ait aucune étendue. Car qu'y a-t-il de plus absurde que de prétendre qu'en divisant toujours un espace, on arrive enfin à une division telle qu'en la divisant en deux, chacune des moitiés reste indivisible et sans aucune étendue? Car je voudrais demander à ceux qui ont cette idée, s'ils conçoivent nettement que deux indivisibles se touchent : si c'est partout, ils ne sont qu'une même chose, et partant les deux ensemble sont indivisibles; et si ce n'est pas partout, ce n'est donc qu'en une partie : donc ils ont des parties, donc ils ne sont pas indivisibles. Que s'ils confessent, comme en effet ils l'avouent quand on les presse, que leur proposition est aussi inconcevable que l'autre, qu'ils reconnaissent que ce n'est pas par notre capacité à concevoir ces choses que nous devons juger de leur vérité, puisque ces deux contraires étant tous deux inconcevables, il est néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable.

Mais qu'à ces difficultés chimériques, et qui n'ont de proportion qu'à notre faiblesse, ils opposent ces clartés naturelles et ces vérités solides. S'il était véritable que l'espace fût composé d'un certain nombre fini d'indivisibles, il s'ensuivrait que deux espaces, dont chacun serait carré, c'est-à-dire égal et pareil de tous côtés, étant doubles l'un de l'autre, l'un contiendrait un nombre de ces indivisibles double du nombre des indivisibles

de l'autre. Qu'ils retiennent bien cette conséquence, et qu'ils s'exercent ensuite à ranger des points en carrés jusqu'à ce qu'ils en aient rencontré deux dont l'un ait le double des points de l'autre; et alors je leur ferai céder tout ce qu'il y a de géomètres au monde. Mais si la chose est naturellement impossible, c'est-à-dire s'il y a impossibilité invincible à ranger des carrés de points, dont l'un en ait le double de l'autre, comme je le démontrerais en ce lieu-là même si la chose méritait qu'on s'y arrêtât, qu'ils en tirent la conséquence.

Et pour les soulager dans les peines qu'ils auraient en de certaines rencontres, comme à concevoir qu'un espace ait une infinité de divisibles, vu qu'on les parcourt en si peu de temps, pendant lequel on aurait parcouru cette infinité de divisibles, il faut les avertir qu'ils ne doivent pas comparer des choses aussi disproportionnées qu'est l'infinité des divisibles avec le peu de temps où ils sont parcourus; mais qu'ils comparent l'espace entier, avec le temps entier et les infinis divisibles de l'espace avec les infinis instants de ce temps; et ainsi ils trouveront que l'on parcourt une infinité de divisibles en une infinité d'instants, et un petit espace en un petit temps; en quoi il n'y a plus la disproportion qui les avait étonnés.

Enfin, s'ils trouvent étrange qu'un petit espace ait autant de parties qu'un grand, qu'ils entendent aussi qu'elles sont plus petites à mesure; et qu'ils regardent le firmament au travers d'un petit verre, pour se familiariser avec cette connaissance, en voyant chaque partie du ciel en chaque partie du verre. Mais s'ils ne peuvent comprendre que des parties si petites, qu'elles nous sont imperceptibles, puissent être autant divisées que le firmament, il n'y a pas de meilleur remède que de les leur faire regarder avec des lunettes qui grossissent

cette pointe délicate jusqu'à une prodigieuse masse : d'où ils concevront aisément que par le secours d'un autre verre encore plus artistement taillé, on pourrait les grossir jusqu'à égaler ce firmament dont ils admirent l'étendue. Et ainsi ces objets leur paraissant maintenant très facilement divisibles, qu'ils se souviennent que la nature peut infiniment plus que l'art. Car, enfin, qui les a assurés que ces verres auront changé la grandeur naturelle de ces objets, ou s'ils auront au contraire rétabli la véritable, que la figure de notre œil avait changée et raccourcie, comme font les lunettes qui amoindrissent?

Il est fâcheux de s'arrêter à ces bagatelles; mais il y a des temps de niaiser.

Il suffit de dire à des esprits clairs en cette matière que deux néants d'étendue ne peuvent pas faire une étendue. Mais parce qu'il y en a qui prétendent s'échapper à cette lumière par cette merveilleuse réponse, que deux néants d'étendue peuvent aussi bien faire une étendue que deux unités dont aucune n'est nombre font un nombre par leur assemblage; il faut leur repartir qu'ils pourraient opposer, de la même sorte, que vingt mille hommes font une armée, quoique aucun d'eux ne soit armée; que mille maisons font une ville, quoique aucune ne soit ville; ou que les parties font le tout, quoique aucune ne soit le tout; ou, pour demeurer dans la comparaison des nombres, que deux binaires font le quaternaire, et dix dizaines une centaine, quoique aucun ne le soit. Mais ce n'est pas avoir l'esprit juste que de confondre par des comparaisons si inégales la nature immuable des choses avec leurs noms libres et volontaires, et dépendant du caprice des hommes qui les ont composés. Car il est clair que pour faciliter les discours on a donné le nom d'armée à vingt mille

hommes, celui de ville à plusieurs maisons, celui de dizaine à dix unités; et que de cette liberté naissent les noms d'unité, binaire, quaternaire, dizaine, centaine, différents par nos fantaisies, quoique ces choses soient en effet de même genre par leur nature invariable, et qu'elles soient toutes proportionnées entre elles et ne diffèrent que du plus ou du moins, et quoique, ensuite de ces noms, le binaire ne soit pas quaternaire, ni une maison une ville, non plus qu'une ville n'est pas une maison. Mais encore, quoique une maison ne soit pas une ville, elle n'est pas moins un néant de ville; il y a bien de la différence entre n'être pas une chose et en être un néant.

Car, afin qu'on entende la chose à fond, il faut savoir que la seule raison pour laquelle l'unité n'est pas au rang des nombres est qu'Euclide et les premiers auteurs qui ont traité d'arithmétique ayant plusieurs propriétés à donner qui convenaient à tous les nombres hormis à l'unité, pour éviter de dire souvent qu'en tout nombre, hors l'unité, telle condition se rencontre, ils ont exclu l'unité de la signification du mot de nombre, par la liberté que nous avons déjà dit qu'on a de faire à son gré des définitions. Aussi, s'ils eussent voulu, ils en eussent de même exclu le binaire et le ternaire, et tout ce qu'il leur eût plu; car on en est maître, pourvu qu'on en avertisse : comme au contraire l'unité se met quand on veut, au rang des nombres, et les fractions de même. Et, en effet, l'on est obligé de le faire dans les propositions générales, pour éviter de dire à chaque fois : En tout nombre, et à l'unité et aux fractions, une telle propriété se trouve. Et c'est en ce sens indéfini que je l'ai pris dans tout ce que j'en ai écrit. Mais le même Euclide, qui a ôté à l'unité le nom de nombre, ce qui lui a été permis, pour faire entendre néanmoins qu'elle n'en est

pas un néant, mais qu'elle est au contraire du même genre, il définit ainsi les grandeurs homogènes. Les grandeurs, dit-il, sont dites être du même genre, lorsque l'une étant plusieurs fois multipliée peut arriver à surpasser l'autre. Et par conséquent puisque l'unité peut, étant multipliée plusieurs fois, surpasser quelque nombre que ce soit, elle est de même genre que les nombres précisément par son essence et par sa nature immuable, dans le sens du même Euclide qui a voulu qu'elle ne fût pas appelée nombre.

Il n'en est pas de même d'un indivisible à l'égard d'une étendue ; car non seulement il diffère de nom, ce qui est volontaire, mais il diffère de genre, par la même définition ; puisqu'un indivisible, multiplié autant de fois qu'on voudra, est si éloigné de pouvoir surpasser une étendue, qu'il ne peut jamais former qu'un seul et unique indivisible ; ce qui est naturel et nécessaire, comme il est nécessaire, comme il est déjà montré. Et comme cette dernière preuve est fondée sur la définition de ces deux choses, indivisible et étendue, on va achever et consommer la démonstration.

Un indivisible est ce qui n'a aucune partie, et l'étendue est ce qui a diverses parties séparées.

Sur ces définitions, je dis que deux indivisibles étant unis ne font pas une étendue. Car, quand ils sont unis, ils se touchent chacun en une partie ; et ainsi les parties par où ils se touchent ne sont pas séparées, puisque autrement ils ne se toucheraient pas. Or, par leur définition, ils n'ont point d'autres parties : donc ils n'ont pas de parties séparées ; donc ils ne sont pas une étendue, par la définition de l'étendue qui porte la séparation des parties. On montrera la même chose de tous les autres indivisibles qu'on y joindra, par la même raison. Et partant, un indivisible, multiplié

autant qu'on voudra, ne fera jamais une étendue. Donc il n'est pas de même genre que l'étendue, par la définition des choses du même genre.

Voilà comment on démontre que les indivisibles ne sont pas de même genre que les nombres. De là vient que deux unités peuvent bien faire un nombre, parce qu'elles sont de même genre : et que deux indivisibles ne font pas une étendue. parce qu'ils ne sont pas de même genre. D'où l'on voit combien il y a peu de raison de comparer le rapport qui est entre l'unité et les nombres à celui qui est entre les indivisibles et l'étendue.

Mais si l'on veut prendre dans les nombres une comparaison qui représente avec justesse ce que nous considérons dans l'étendue, il faut que ce soit le rapport du zéro aux nombres ; car le zéro n'est pas du même genre que les nombres, parce qu'étant multiplié, il ne peut les surpasser : de sorte que c'est un véritable indivisible de nombre, comme l'indivisible est un véritable zéro d'étendue. Et on en trouvera un pareil entre le repos et le mouvement, et entre un instant et le temps ; car toutes ces choses sont hétérogènes à leurs grandeurs, parce qu'étant infiniment multipliées, elles ne peuvent jamais faire que des indivisibles, non plus que les indivisibles d'étendue, et par la même raison. Et alors on trouvera une correspondance parfaite entre ces choses ; car toutes ces grandeurs sont divisibles à l'infini, sans tomber dans leurs indivisibles, de sorte qu'elles tiennent toutes le milieu entre l'infini et le néant.

Voilà l'admirable rapport que la nature a mis entre ces choses, et les deux merveilleuses infinités qu'elle a proposées aux hommes, non pas à concevoir, mais à admirer ; et pour en finir la considération par une dernière remarque, j'ajouterai que ces deux infinis, quoique infiniment différents, sont néanmoins relatifs

l'un à l'autre de telle sorte, que la connaissance de l'un mène nécessairement à la connaissance de l'autre. Car dans les nombres, de ce qu'ils peuvent toujours être augmentés, il s'ensuit absolument qu'ils peuvent toujours être diminués, et cela clairement : car si l'on peut multiplier un nombre jusqu'à 100,000, par exemple, on peut aussi en prendre une 100,000e partie, en le divisant par le même nombre qu'on le multiplie, et ainsi tout terme d'augmentation deviendra terme de division, en changeant l'entier en fraction. De sorte que l'augmentation infinie enferme nécessairement aussi la division infinie. Et dans l'espace le même rapport se voit entre ces deux infinis contraires; c'est-à-dire que, de ce qu'un espace peut être infiniment prolongé, il s'ensuit qu'il peut être infiniment diminué, comme il paraît en cet exemple. Si on regarde au travers d'un verre un vaisseau qui s'éloigne toujours directement, il est clair que le lieu du diaphane [1] où l'on remarque un point tel qu'on voudra du navire haussera toujours par un flux continuel, à mesure que le vaisseau fuit. Donc si la course du vaisseau est toujours allongée et jusqu'à l'infini, ce point haussera continuellement; et cependant il n'arrivera jamais à celui où tombera le rayon horizontal mené de l'œil au verre, de sorte qu'il en approchera toujours sans y arriver jamais, divisant sans cesse l'espace qui restera sous ce point horizontal, sans y arriver jamais. D'où l'on voit la conséquence nécessaire qui se tire de l'infinité de l'étendue du cours du vaisseau à la division infinie et infiniment petite de ce petit espace restant au-dessous de ce point horizontal.

Ceux qui ne seront pas satisfaits de ces raisons, et qui demeureront dans la créance que l'espace n'est pas divi-

1. Diaphane signifie le verre.

sible à l'infini, ne peuvent rien prétendre aux démonstrations géométriques; et, quoiqu'ils puissent être éclairés en d'autres choses, ils le seront fort peu en celles-ci : car on peut aisément être très habile homme et mauvais géomètre. Mais ceux qui verront clairement ces vérités pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toutes parts, et apprendre par cette considération merveilleuse à se connaître eux-mêmes, en se regardant placés entre une infinité et un néant d'étendue, entre une infinité et un néant de nombre, entre une infinité et un néant de mouvement, entre une infinité et un néant de temps. Sur quoi on peut apprendre à s'estimer à son juste prix, et former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même [1].

J'ai cru être obligé de faire cette longue considération en faveur de ceux qui, ne comprenant pas d'abord cette double infinité, sont capables d'en être persuadés. Et quoiqu'il y en ait plusieurs qui aient assez de lumières pour s'en passer, il peut néanmoins arriver que ce discours, qui sera nécessaire aux uns, ne sera pas entièrement inutile aux autres [2]. . . . . .

. . . . . .

SECOND FRAGMENT [3]

L'art de persuader a un rapport nécessaire à la manière dont les hommes consentent à ce qu'on leur

1. Dieu et la foi commencent à l'emporter sur la géométrie et la science dans l'âme de Pascal.

2. Ici s'arrête le premier fragment qui ne va guère au delà des préliminaires du sujet indiqué.

3. Intitulé : *De l'art de persuader* dans l'édition Bossut.

propose, et aux conditions des choses qu'on veut faire croire.

Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté, car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne, et étrangère; aussi tout le monde la désavoue. Chacun fait profession de ne croire et même de n'aimer que ce qu'il sait le mériter.

Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'art de persuader, car elles sont infiniment au-dessus de la nature : Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît. Je sais qu'il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit; et pour guérir cette volonté infirme, qui s'est toute corrompue par ses sales attachements. Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité; dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences. En quoi il paraît que Dieu a établi cet ordre surnaturel, et tout contraire à l'ordre qui devait être naturel aux hommes dans les choses naturelles. Ils ont néanmoins corrompu cet ordre en faisant des choses profanes

ce qu'ils devaient faire des choses saintes, parce qu'en effet nous ne croyons presque que ce qui nous plaît. Et de là vient l'éloignement où nous sommes de consentir aux vérités de la religion chrétienne, tout opposée à nos plaisirs. Dites-nous des choses agréables et nous vous écouterons, disaient les Juifs à Moïse; comme si l'agrément devait régler la créance? Et c'est pour punir ce désordre par un ordre qui lui est conforme, que Dieu ne verse ses lumières dans les esprits qu'après avoir dompté la rébellion de la volonté par une douceur toute céleste qui la charme et qui l'entraîne.

Je ne parle donc que des vérités de notre portée; et c'est d'elles que je dis que l'esprit et le cœur sont comme les portes par où elles sont reçues dans l'âme, mais que bien peu entrent par l'esprit, au lieu qu'elles y sont introduites en foule par les caprices téméraires de la volonté, sans le conseil du raisonnement.

Ces puissances ont chacune leurs principes et les premiers moteurs de leurs actions. Ceux de l'esprit sont des vérités naturelles et connues à tout le monde, comme que le tout est plus grand que sa partie, outre plusieurs axiomes particuliers que les uns reçoivent et non pas d'autres, mais qui, dès qu'ils sont admis, sont aussi puissants, quoique faux, pour emporter la créance, que les plus véritables. Ceux de la volonté sont de certains désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux, que personne ne peut pas ne pas avoir, outre plusieurs objets particuliers que chacun suit pour y arriver, et qui, ayant la force de nous plaire, sont aussi forts, quoique pernicieux en effet, pour faire agir la volonté, que s'ils faisaient son véritable bonheur.

Voilà pour ce qui regarde les puissances qui nous portent à consentir. Mais pour les qualités des choses que nous devons persuader, elles sont bien diverses.

Les unes se tirent, par une conséquence nécessaire, des principes communs et des vérités avouées. Celles-là peuvent être infailliblement persuadées; car, en montrant le rapport qu'elles ont avec les principes accordés, il y a une nécessité inévitable de convaincre, et il est impossible qu'elles ne soient pas reçues dans l'âme dès qu'on a pu les enrôler à ces vérités qu'elle a déjà admises.

Il y en a qui ont une union étroite avec les objets de notre satisfaction; et celles-là sont encore reçues avec certitude; car aussitôt qu'on fait apercevoir à l'âme qu'une chose peut la conduire à ce qu'elle aime souverainement, il est inévitable qu'elle ne s'y porte avec joie.

Mais celles qui ont cette liaison tout ensemble, et avec les vérités avouées, et avec les désirs du cœur, sont si sûres de leur effet, qu'il n'y a rien qui le soit davantage dans la nature. Comme au contraire ce qui n'a de rapport ni à nos créances ni à nos plaisirs nous est importun, faux et absolument étranger.

En toutes ces rencontres il n'y a point à douter. Mais il y en a où les choses qu'on veut faire croire sont bien établies sur des vérités connues, mais qui sont en même temps contraires aux plaisirs qui nous touchent le plus. Et celles-là sont en grand péril de faire voir, par une expérience qui n'est que trop ordinaire, ce que je disais au commencement : que cette âme impérieuse, qui se vantait de n'agir que par raison, suit par un choix honteux et téméraire ce qu'une volonté corrompue désire, quelque résistance que l'esprit trop éclairé puisse y opposer. C'est alors qu'il se fait un balancement douteux entre la vérité et la volupté, et que la connaissance de l'une et le sentiment de l'autre font un combat dont le succès est bien incertain, puisqu'il faudrait pour en juger connaître tout ce qui se passe dans le plus intérieur

de l'homme, que l'homme même ne connaît presque jamais [1].

Il paraît de là que, quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime; et ensuite remarquer, dans la chose dont il s'agit, quels rapports elle a avec les principes avoués, ou avec les objets délicieux par les charmes qu'on lui donne. De sorte que l'art de persuader consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprices que par raison !

Or, de ces deux méthodes, l'une de convaincre, l'autre d'agréer, je ne donnerai ici les règles que de la première; et encore au cas qu'on ait accordé les principes et qu'on demeure ferme à les avouer : autrement je ne sais s'il y aurait un art pour accommoder les preuves à l'inconstance de nos caprices. Mais la manière d'agréer est bien sans comparaison plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable; aussi, si je n'en traite pas, c'est parce que je n'en suis pas capable; et je m'y sens tellement disproportionné, que je crois la chose absolument impossible. Ce n'est pas que je ne croie qu'il y ait des règles aussi sûres pour plaire que pour démontrer, et que qui les saurait parfaitement connaître et pratiquer ne réussît aussi sûrement à se faire aimer des rois et de toutes sortes de personnes, qu'à démontrer les éléments de la géométrie à ceux qui ont assez d'imagination pour en comprendre les hypothèses. Mais j'estime, et c'est peut-être ma faiblesse qui me le fait croire, qu'il est

1. La passion et la raison ne sont-elles donc jamais d'accord? La sensibilité n'est-elle que volupté et caprice? Pascal ne fera-t-il pas appel dans les *Provinciales* à la passion pour venir en aide à la raison?

impossible d'y arriver. Au moins, je sais que si quelqu'un en est capable, ce sont des personnes que je connais, et qu'aucun autre n'a sur cela de si claires et de si abondantes lumières [1].

La raison de cette extrême difficulté vient de ce que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps. Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme; un riche et un pauvre en ont de différents; un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient; les moindres accidents les changent. Or, il y a un art, et c'est celui que je donne, pour faire voir la liaison des vérités avec leurs principes soit de vrai, soit de plaisir, pourvu que les principes qu'on a une fois avoués, demeurent fermes et sans être jamais démentis. Mais comme il y a peu de principes de cette sorte, et que, hors de la géométrie, qui ne considère que des figures très simples, il n'y a presque point de vérités dont nous demeurions toujours d'accord, et encore moins d'objets de plaisir dont nous ne changions à toute heure, je ne sais s'il y a moyen de donner des règles fermes pour accorder les discours à l'inconstance de nos caprices [2].

Cet art, que j'appelle l'art de persuader, et qui n'est proprement que la conduite des preuves méthodiques parfaites, consiste en trois parties essentielles : à définir les termes dont on doit se servir par des définitions

1. Ces personnes que connaît Pascal et dont il fait ce grand éloge sont sans doute ses amis et ses maîtres de Port-Royal.

2. Quod placet aut odio est, quod non mutabile credas.
(Horatius. *Epistolæ*, lib. II, 1.)

claires; à proposer des principes ou axiomes évidents pour prouver la chose dont il s'agit; et à substituer toujours mentalement dans la démonstration les définitions à la place des définis.

La raison de cette méthode est évidente, puisqu'il serait inutile de proposer ce qu'on veut prouver et d'en entreprendre la démonstration, si on n'avait auparavant défini clairement tous les termes qui ne sont pas intelligibles; et qu'il faut de même que la démonstration soit précédée de la demande des principes évidents qui y sont nécessaires, car si l'on n'assure le fondement on ne peut assurer l'édifice; et qu'il faut enfin en démontrant substituer mentalement les définitions à la place des définis, puisque autrement on pourrait abuser des divers sens qui se rencontrent dans les termes. Il est facile de voir qu'en observant cette méthode on est sûr de convaincre, puisque, les termes étant tous entendus et parfaitement exempts d'équivoques par les définitions, et les principes étant accordés, si, dans la démonstration, on substitue toujours mentalement les définitions à la place des définis, la force invincible des conséquences ne peut manquer d'avoir tout son effet. Aussi, jamais une démonstration dans laquelle ces circonstances sont gardées n'a pu recevoir le moindre doute; et jamais celles où elles manquent ne peuvent avoir de force. Il importe donc bien de les comprendre et de les posséder; et c'est pourquoi, pour rendre la chose plus facile et plus présente, je les donnerai toutes en ce peu de règles, qui enferment tout ce qui est nécessaire pour la perfection des définitions, des axiomes et des démonstrations, et par conséquent de la méthode entière des preuves géométriques de l'art de persuader.

Règles pour les définitions. — 1. N'entreprendre de définir aucune des choses tellement connues d'elles-

mêmes, qu'on n'ait point de termes plus clairs pour les expliquer. 2. N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques, sans définition. 3. N'employer dans la définition des termes que des mots parfaitement connus, ou déjà expliqués.

Règles pour les axiomes. — 1. N'omettre aucun des principes nécessaires sans avoir demandé si on l'accorde, quelque clair et évident qu'il puisse être. 2. Ne demander, en axiomes, que des choses parfaitement évidentes d'elles-mêmes.

Règles pour les démonstrations. — 1. N'entreprendre de démontrer aucune des choses qui sont tellement évidentes d'elles-mêmes qu'on n'ait rien de plus clair pour les prouver. 2. Prouver toutes les propositions un peu obscures, et n'employer à leur preuve que des axiomes très évidents, ou des propositions déjà accordées ou démontrées. 3. Substituer toujours mentalement les définitions à la place des définis, pour ne pas se tromper par l'équivoque des termes que les définitions ont restreints.

Voilà les huit règles qui contiennent tous les préceptes des preuves solides et immuables. Desquelles il y en a trois qui ne sont pas absolument nécessaires, et qu'on peut négliger sans erreur; qu'il est même difficile et comme impossible d'observer toujours exactement, quoiqu'il soit plus parfait de le faire autant qu'on peut; ce sont les trois premières de chacune des parties :

Pour les définitions : Ne définir aucun des termes qui sont parfaitement connus.

Pour les axiomes : N'omettre à demander aucun des axiomes parfaitement évidents et simples.

Pour les démonstrations : Ne démontrer aucune des choses très connues d'elles-mêmes.

Car il est sans doute que ce n'est pas une grande faute

de définir et d'expliquer bien clairement des choses, quoique très claires d'elles-mêmes, ni d'omettre à demander par avance des axiomes qui ne peuvent être refusés au lieu où ils sont nécessaires, ni enfin de prouver des propositions qu'on accorderait sans preuves. Mais les cinq autres règles sont d'une nécessité absolue, et on ne peut s'en dispenser sans un défaut essentiel et souvent sans erreur; et c'est pourquoi je les reprendrai ici en particulier.

Règles nécessaires pour les définitions. — N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques, sans définition. N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués.

Règle nécessaire pour les axiomes. — Ne demander, en axiomes, que des choses parfaitement évidentes.

Règles nécessaires pour les démonstrations. — Prouver toutes les propositions, en n'employant à leur preuve que des axiomes très évidents d'eux-mêmes, ou des propositions déjà démontrées ou accordées. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent et les expliquent.

Voilà les cinq règles qui forment tout ce qu'il y a de nécessaire pour rendre les preuves convaincantes, immuables, et pour tout dire géométriques; et les huit règles ensemble les rendent encore plus parfaites.

Je passe maintenant à celle de l'ordre dans lequel on doit disposer les propositions, pour être dans une suite excellente et géométrique [1].

Voilà en quoi consiste cet art de persuader, qui se renferme dans ces deux principes : Définir tous les

1. Il en est de cette seconde partie comme de celle du 1er fragment. Pascal ne la traite pas.

noms qu'on impose. Prouver tout, en substituant mentalement les définitions à la place des définis.

Sur quoi il me semble à propos de prévenir trois objections principales qu'on pourra faire. L'une, que cette méthode n'a rien de nouveau; l'autre, qu'elle est bien facile à apprendre, sans qu'il soit nécessaire pour cela d'étudier les éléments de géométrie, puisqu'elle consiste en ces deux mots, qu'on sait à la première lecture; et enfin qu'elle est assez inutile, puisque son usage est presque renfermé dans les seules matières géométriques. Il faut donc faire voir qu'il n'y a rien de si reconnu, rien de plus difficile à pratiquer, et rien de plus utile et de plus universel.

Pour la première objection, qui est que ces règles sont communes dans le monde, qu'il faut tout définir et tout prouver; et que les logiciens mêmes les ont mises entre les préceptes de leur art, je voudrais que la chose fût véritable, et qu'elle fût si connue, que je n'eusse pas eu la peine de rechercher avec tant de soin la source de tous les défauts des raisonnements, qui sont véritablement communs. Mais cela l'est si peu, que si l'on en excepte les seuls géomètres, qui sont en si petit nombre, qu'ils sont uniques en tout un peuple et dans un long temps, on n'en voit aucun qui le sache aussi. Il sera aisé de le faire entendre à ceux qui auront parfaitement compris le peu que j'en ai dit; mais s'ils ne l'ont pas conçu parfaitement, j'avoue qu'ils n'y auront rien à apprendre. Mais s'ils sont entrés dans l'esprit de ces règles, et qu'elles aient assez fait d'impression pour s'y enraciner et s'affermir, ils sentiront combien il y a de différence entre ce qui est dit ici et ce que quelques logiciens en ont peut-être écrit d'approchant au hasard, en quelques lieux de leurs ouvrages.

Ceux qui ont l'esprit de discernement savent combien

il y a de différence entre deux mots semblables, selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent. Croira-t-on, en vérité, que deux personnes qui ont lu et appris par cœur le même livre le savent également, si l'un le comprend en sorte qu'il en sache tous les principes, la force des conséquences, les réponses aux objections qu'on y peut faire, et toute l'économie de l'ouvrage; au lieu qu'en l'autre ce soient des paroles mortes, et des semences qui, quoique pareilles à celles qui ont produit des arbres si fertiles, sont demeurées sèches et infructueuses dans l'esprit stérile qui les a reçues en vain? Tous ceux qui disent les mêmes choses ne les possèdent pas de la même sorte; et c'est pourquoi l'incomparable auteur de l'*Art de conférer* s'arrête avec tant de soin à faire entendre qu'il ne faut pas juger de la capacité d'un homme par l'excellence d'un bon mot qu'on lui entend dire : mais, au lieu d'étendre l'admiration d'un bon discours à la personne, qu'on pénètre, dit-il, l'esprit d'où il sort; qu'on tente s'il le tient de sa mémoire ou d'un heureux hasard; qu'on le reçoive avec froideur et avec mépris, afin de voir s'il ressentira qu'on ne donne pas à ce qu'il dit l'estime que son prix mérite : on verra le plus souvent qu'on le lui fera désavouer sur l'heure, et qu'on le tirera bien loin de cette pensée, meilleure qu'il ne croit, pour le jeter dans une autre toute basse et ridicule. Il faut donc sonder comme cette pensée est logée en son auteur; comment, par où, jusqu'où il la possède : autrement, le jugement précipité sera jugé téméraire [1].

Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe : La matière est dans une incapacité naturelle

1. Montaigne, *Essais*, IIIe liv., IIIe chapitre. Voilà un bien grand éloge de Montaigne.

invincible de penser, et celui-ci : Je pense, donc je suis, sont, en effet, les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant [1].

En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint; car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière comme Descartes a prétendu faire. Car, sans examiner s'il a réussi efficacement dans sa prétention, je suppose qu'il l'ait fait, et c'est dans cette supposition que je dis que ce mot est aussi différent dans ses écrits d'avec le même mot dans les autres qui l'ont dit en passant, qu'un homme plein de vie et de force d'avec un homme mort.

Tel dira une chose de soi-même sans en comprendre l'excellence, où un autre comprendra une suite merveilleuse de conséquences, qui nous font dire hardiment que ce n'est plus le même mot, et qu'il ne le doit non plus à celui d'où il l'a appris, qu'un arbre admirable n'appartiendra pas à celui qui en aurait jeté la semence sans y penser et sans la connaître, dans une terre abondante, qui en aurait profité de la sorte par sa propre fertilité.

1. Voilà la vraie distinction entre Descartes et saint Augustin. Descartes, dans une lettre à Mersenne (édit. Cousin, tome VIII, 42), a remarqué avec raison que, quelles que soient les analogies, le *Si fallor, sum,* de saint Augustin, n'a ni la même portée ni les mêmes applications que le « Je pense, donc je suis ».

Les mêmes pensées poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur : infertiles dans leur champ naturel, abondantes étant transplantées. Mais il arrive bien plus souvent qu'un bon esprit fait produire lui-même à ses propres pensées tout le fruit dont elles sont capables, et qu'ensuite quelques autres, les ayant ouï estimer, les empruntent et s'emparent, mais sans en connaître l'excellence; et c'est alors que la différence d'un même mot en diverses bouches paraît le plus.

C'est de cette sorte que la logique a peut-être emprunté les règles de la géométrie sans en comprendre la force : et ainsi, en les mettant à l'aventure parmi celles qui lui sont propres, il ne s'ensuit pas de là qu'ils aient entré dans l'esprit de la géométrie! et je serai bien éloigné, s'ils n'en donnent pas d'autres marques que de l'avoir dit en passant, de les mettre en parallèle avec cette science, qui apprend la véritable méthode de conduire la raison. Mais je serai, au contraire, bien disposé à les en exclure, et presque sans retour. Car de l'avoir dit en passant, sans avoir pris garde que tout est renfermé là-dedans, et, au lieu de suivre ces lumières, s'égarer à perte de vue après des recherches inutiles, pour courir à ce que celles-là offrent et qu'elles ne peuvent donner, c'est véritablement montrer qu'on n'est guère clairvoyant, et bien plus que si l'on avait manqué de les suivre parce qu'on ne les avait pas aperçues.

La méthode de ne point errer est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent, et, hors de leur science et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritables démonstrations. Tout l'art en est renfermé dans les seuls préceptes que nous avons dit : ils suffisent seuls, ils prouvent seuls;

toutes les autres règles sont inutiles ou nuisibles. Voilà ce que je sais par une longue expérience de toutes sortes de livres et de personnes.

Et sur cela je fais le même jugement de ceux qui disent que les géomètres ne leur donnent rien de nouveau par ces règles, parce qu'ils les avaient en effet, mais confondues parmi une multitude d'autres inutiles ou fausses dont ils ne pouvaient pas les discerner, que de ceux qui cherchant un diamant de grand prix parmi un grand nombre de faux, mais qu'ils n'en sauraient pas distinguer, se vanteraient, en les tenant tous ensemble, de posséder le véritable aussi bien que celui qui, sans s'arrêter à ce vil amas, porte la main sur la pierre choisie que l'on recherche, et pour laquelle on ne jetait pas tout le reste.

Le défaut d'un raisonnement faux est une maladie qui se guérit par ces deux remèdes. On en a composé un autre d'une infinité d'herbes inutiles, où les bonnes se trouvent enveloppées, et où elles demeurent sans effet, par les mauvaises qualités de ce mélange. Pour découvrir tous les sophismes et toutes les équivoques des raisonnements captieux, ils ont inventé des noms barbares, qui étonnent ceux qui les entendent; et au lieu qu'on ne peut débrouiller tous les replis de ce nœud si embarrassé qu'en tirant l'un des bouts que les géomètres assignent, ils en ont marqué un nombre étrange d'autres où ceux-là se trouvent compris, sans qu'ils sachent lequel est le bon. Et ainsi, en nous montrant un nombre de chemins différents qu'ils disent nous conduire où nous tendons, quoiqu'il n'y en ait que deux qui y mènent (il faut savoir les marquer en particulier), on prétendra que la géométrie, qui les assigne certainement, ne donne que ce qu'on avait déjà des autres, parce qu'ils donnaient en effet la même chose et davan-

tage, sans prendre garde que ce présent perdait son prix par son abondance, et qu'il ôtait en ajoutant.

Rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner, et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée, et même connues de tout le monde. Mais on ne sait pas les distinguer. Ceci est universel. Ce n'est pas dans les choses extraordinaires et bizarres que se trouve l'excellence de quelque genre que ce soit. On s'élève pour y arriver, et on s'en éloigne : il faut le plus souvent s'abaisser. Les meilleurs livres sont ceux que ceux qui les lisent croient qu'ils auraient pu faire. La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune.

Je ne fais donc pas de doute que ces règles, étant les véritables, ne doivent être simples, naïves, comme elles le sont. Ce n'est pas *barbara* et *baralipton* qui forment le raisonnement. Il ne faut pas guinder l'esprit; les manières tendues et pénibles le remplissent d'une sotte présomption par une élévation étrangère et par une enflure vaine et ridicule au lieu d'une nourriture solide et vigoureuse. Et l'une des raisons principales qui éloigne autant ceux qui entrent dans ces connaissances du véritable chemin qu'ils doivent suivre, est l'imagination qu'on prend d'abord que les bonnes choses sont inaccessibles, en leur donnant le nom de grandes, hautes, élevées, sublimes. Cela perd tout. Je voudrais les nommer basses, communes, familières : ces noms-là leur conviennent mieux; je hais ces mots d'enflure [1].

1. Le morceau est inachevé. Pascal avait annoncé qu'il montrerait que rien n'est si inconnu, que rien n'est plus difficile et rien plus utile que cette méthode : il n'a traité que le premier point.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 1

LETTRES PROVINCIALES

Première lettre 27
Quatrième lettre 41
Treizième lettre 59

OPUSCULES PHILOSOPHIQUES

Entretien avec de Saci sur Epictète et Montaigne 79
Autorité en matière de philosophie ou fragment d'un Traité sur le vide 105
De l'esprit géométrique 117

Coulommiers. — Typ. PAUL BRODARD et GALLOIS.

(1)
63-3

BINDING SECT. NOV. 1977

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BX
4720
P28
1886

Pascal, Blaise
Lettres provinciales I,
IV, XIII

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 15 07 04 15 002 6